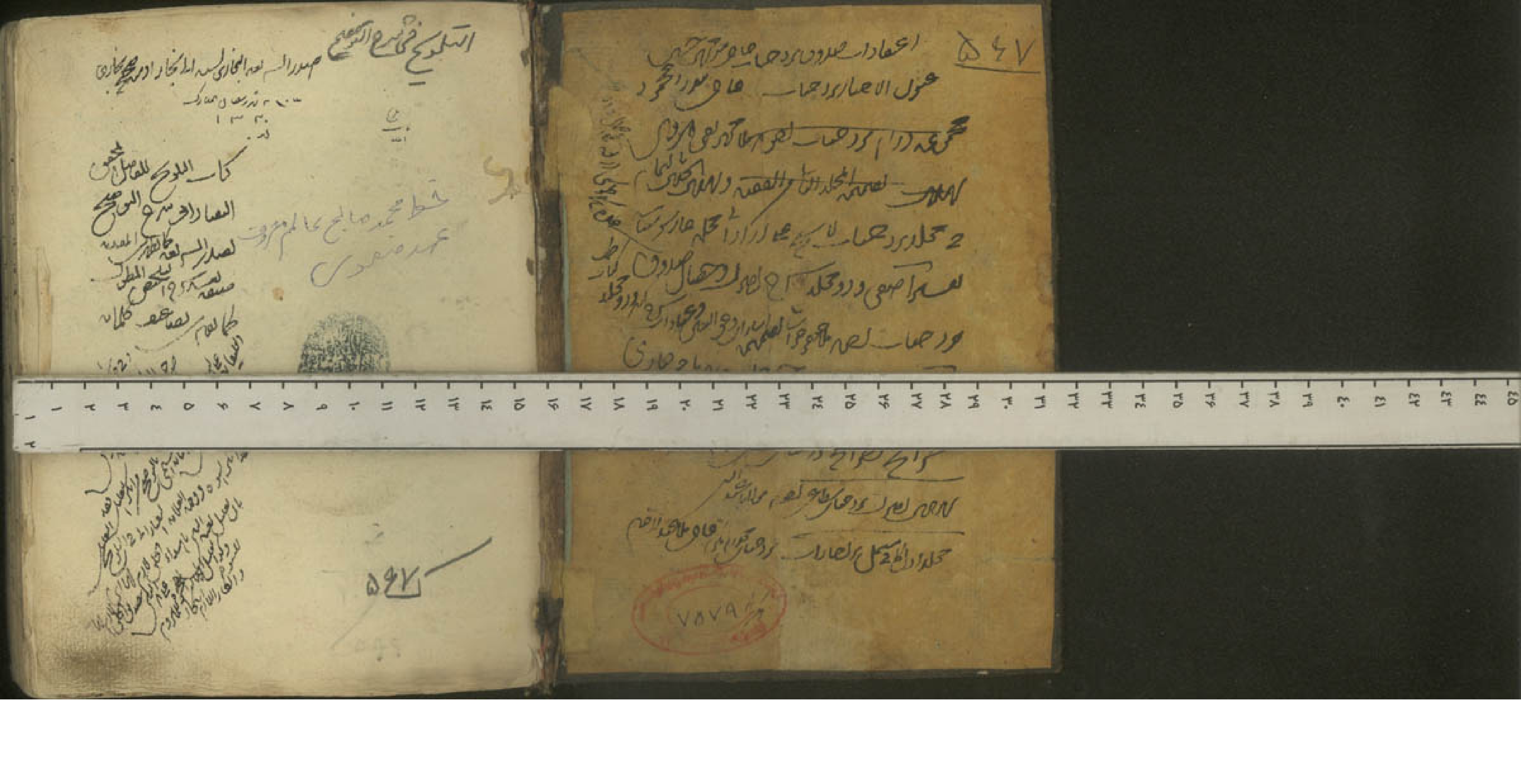

٥٤٧

التلويح في شرح التوضيح

لصدر الشريعة البخاري [illegible]

[illegible] شهر رمضان المبارك

١٣٣٠

كتاب التلويح للفاضل المحقق التفتازاني شرح التوضيح لصدر الشريعة [illegible] صفحة ١٩٥٨

خط محمد صالح [illegible] المعروف [illegible]

[illegible]

[illegible]

عقود الاحبار [illegible]

[illegible]

التلويح في شرح التوضيح

صدر الشريعة البخاري نسبة الى بخارا [illegible] بخاري

[illegible] رمضان مبارك

۱۳۳۰

كتاب التلويح للفاضل المحقق التفتازاني شرح التوضيح لصدر الشريعة [illegible] المطول [illegible] ۱۹۵۵ صفحة [illegible]

خط محمد صالح [illegible]

[illegible]

٥٤٧

٥٤٧

اعتقادات صدوق [illegible] حاج میرزا [illegible]

عيون الاخبار [illegible] ملا [illegible] محمود

[illegible] [illegible] المجلد [illegible] الفقه [illegible]

2 مجلد [illegible]

[illegible] دو مجلد [illegible] صدوق

[illegible] اسرار [illegible]

[illegible] الاصول [illegible] صادق [illegible] صادقی

خرائج [illegible] ملا [illegible]

[illegible] ملا [illegible]

مجلد [illegible] 2 [illegible] ملا محمد [illegible]

التلويح في شرح التوضيح

٥٤٧

٥٤٧

١٤٧١٣

التلويح الى كشف حقايق التنقيح

عربي - اصول

سعد الدين مسعود تفتازاني

صالح بن جابر بن فاضل بن داود بن احمد عسكري

سنه ١٠٦١

هذا كتاب التلويح شرح التوضيح شرح التنقيح
والتلويح للفاضل العلامة التفتازاني صنفه قبل
شرح الشرح وبعد شرح التلخيص دخل في
نوبة الفقير الى ربه الغني به ... محمد الحسيني في
شهر رجب المرجب لعام سبع عشر ومائة والف ١١١٧

لقد صرح في الخطبة ان علم الاصول
جامع بين المعقول والمنقول وهو كذلك
لاستمداده من الكلام واللغة والعربية
والمنطق كما من الكتاب والسنة ...
ان المنقول ... اللغة والعربية ...
والمعقول المنطق او الكلام فتدبر

كتاب تلويح

قال علم الاصول جامع بين المعقول والمنقول
وسلك شرح الفاضل السعد وهو في مرقاة الوصول الى علم الاصول
ذلك لانهم يكونون بمثابة المحقق في هذا الفن ... على كونه جامعا بين المعقول
والمنقول كمصنف الوافي ... السيد الاجل المرتضى
وشيخ الطائفة والفاضل واضرابه من الامامية ...
الى الفاضل صاحب العوالي والاشارات ... من الائمة في المعتبر
وقد اسقط الادلة العقلية ... والمعتمد و...
اجماع الامامية ... ذلك ... قال العقل
ومن الجمهور المحقق التفتازاني والحاجبي ومن علق عليه كالفاضل الابهري
و ... [illegible]
... والمحقق ... العلماء والمدققين ...
كما ادلة ... على حكمة ... وعلى ...
اذا ... ذلك علم الاصول طائفة من المسائل اللغوية
... والسنة
وطائفة من الاصول والقواعد الشرعية ...
وطائفة من الاصول والقواعد العقلية ...
واصول ... وهو ... الادلة العقلية ومن اصول عملية
ولا ... الامامية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء فاضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واودع مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الامة على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صار في بحار العلم والحكم سلاسلها امواجا فرايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله ساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من انتمى بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شرف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان

وبعد فان علوم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول لنا فرع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع بتلول القبول واعز ما يتخذ لما علاه اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية ومعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عن كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتشييد اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع منازل التدقيق مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ومال في الافاق فخطا من الاشتهار وكالاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بخارى بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا لحرصها عليه وعقولا حايرة من بدايعه ورغبات مستوقفة المطايا لديه متعطشين الى كشف استاره بالحواشي والاطراف غائصين في بحار اسراره عن اللالي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته

ولا تفتح



ولا تفتح بنان البيان ابواب مغلقاته ولطائف بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وحور في خيام الاستار مقصورة نرى حولها صنما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعيانا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام ان اخوض في لجج فوائده واعرض عن غرر فرائده واشهر مطويات رموزه واظهر مخبيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن شرحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجي واحتمل مكابدة الفكر في ضحاء الجواهر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا علائق الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واميطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى فيه المصنف من بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تبتهج لورودها اصداف الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتنبيهات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشهيرة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة ويشهد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التدقيق اني اودعت هذا الكتاب ابكارا لا يستكشف القناع عن خبياتها الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقها الا البارع في اصول المذهبين مع بعدي من صناعة التوجيه والتعديل وخلو عاطفي عن اسباب الاكتساب والتحصيل والله اعني سبحانه وتعالى الاعانة والتاييد والملي باضافة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبتوفيقك نعمم يا كريم حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي باسم الله ابتدى الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم وحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حاليا عنه كما وقعت

التسمية كذلك لا الله قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين
يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء بحقيقة
والاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب العامل الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد
عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ثم يجوز ان يكون حامدا حالا من
فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المتروكة عند المصنف قدس الله سره صارف
عن ذلك واما على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل
الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها ا ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد
اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجزيل نعمائه وجزيل الآية التي من جملتها التوفيق
لتاليف هذا الكتاب والثاني ان نعم الله تعالى مع كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد و
ابقاء ثانيا فنحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع
الانعام الى الايجاد اولا وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد ثانيا وفي الملائكة
الى الابقاء ثانيا ٣ الملاحظة لقوله تعالى له الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في
الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويتفضل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من
كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر و
اليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع الحمد
للحمد على الكبريا والآلاء في دار الفنا والبقا فما معنى قوله ولعنان الثنا اليه ثانيا اي
صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه وتوجيه القرب اليه كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى
تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان
المحقق في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات
الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال
المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت
ليس ابتداء صلة لابتدائي بل الظرف حال اي المعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء

امر عرفي

امر عرفي يعتبر ممتدا من حين اخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وبعانه التبرك بالتسمية والحمد
والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون
مقارنا للعامل والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا
بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو
دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام كان الدعاء
له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المتروكة
تنويه لشانه وتنبيه على انه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالكسر خيل تجمع للسباق
من كل اوب واستعيد للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان
راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبا
لمصلي الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من
التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل
وان تقدم المعجزات في القران الثلث لا تخرج لرعاية السجع والاهتمام اذ الحكم لا يناسب المقام
وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية فاما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى و
الاوائل كالفضل والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل فهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا
معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول
لقيته عاما اولا ومعناه في الاول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده ايهام اذ
الجد البخت وابو الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويتعدى باللام وتعديته
بالى تسامح او تضمين لمعنى تسويف والقوم كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب
المعنى قوله وفض من فضفض ختم الكتاب فتحه والفض بالكسر التفريق واختتمت الكتاب
بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الناس بمنزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله موسسة على قواعد
المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لكنها مع ذلك قد ماز الشيخ

رف

تنوين اولا

من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب أنيق أي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف
فيه من التقديم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق والصواب لم يسبقني إليه
إلى مثله سبقت العالين إلى المعالي قوله لم يبلغ صنعه تدقيقاته والعائد محذوف أي لم يبلغها
فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان الأول والمراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من
التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته بالبلوغ إلى الجملة بمعنى الوصول والانتهاء
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما فوضع اسم الإشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فإن
قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الأول فيقتضي سببية ما ذكر بعده لما قبله الكتاب بالتوضيح فما
وجهه قلت وجهه أن الصبح إنما هو لشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
لمغلقاته وتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا التسمية بالتوضيح لأجل
غوامض التنقيح قوله إليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف أي بالضمير قبل الذكر دلالة على
حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى
متعين لتوجه المحامد إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة و
الجلال ومنه العطاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون
مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما
سواه لا يقال إن ابتداء المتن بالتسمية فلا إضمار قبل الذكر وإن لم يبتدئ لزم ترك العمل بالسنة
لأنا نقول يكفي في العمل بالسنة أن يذكر التسمية باللسان أو يخطر بالبال أو يكتب على قصد
التبرك من غير أن يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب
الصعود الحركة إلى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه إلى العالي قدرا أو رتبة والكلم
من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا ما يسمى
جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث
قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقعر أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال
كأنهم أعجاز نخل خاوية أي متآكلة الأجواف ثم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى
توهم بعضهم أنها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على

ما ذكرناه

ما ذكرناه من أن فعلا ليس يجمع من أبنية الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع تمر وتمرة وأنه ليس
بجمع كتب ورتب ففي قوله والكلم إن كان جمعا جزالة لا تخفى والصواب فإن كان بالواو قوله
من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله
أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء فحيا بها وجه الرحمن فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وإنما
صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من أن النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولأن
التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمد بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة
أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالإظهار والتعظيم للنعم قولا أو
عملا أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والشارع جمع شرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين أي أظهره وبين
وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية
بمنزلة روضات وجنات فأثبت لها شارع يرد منها المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان
وهذا الطريق ثابت لقبول العبادة التي هي مهب ألطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران والريح
الصبا التي بها روح الأبدان ونماء الأغصان فإن القبول اسم لريح الصبا ومهبها المستو
مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزعج
السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبله أيضا فوزعت
بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا ينمي به الأشجار والقبول الثاني من
المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء وينمو نموا و
حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر
تلميح إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
فإن المحامد لما كانت هي الكلمة الطيبة والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة
لها أصل هو الإيمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات وتحقيق ذلك أن الحمد
وإن كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في

تفسيره لبس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه
بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال والاعتقاد
اصل العمل فكان الحمد كشجرة طيبة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه
لما كان للحمد نماء الى الله قبول وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها فشجرة لا ثمر عليها
او العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه
وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار الى ان شجرة المحامد اصلا ثابتا هو
من الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله
مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام
واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص
ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار على انه حمل تعلق للمحامد بتعضن النعم اشارة الى
عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على حاله وقواعد والشرائع ثم الفقه
وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي
عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها
على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المتفصلة المثبتة في علم
الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها
كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم يستوجب الحمد
اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى بدقة معاني الفقه رفعة درجات
العلماء فيبلغهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق
الفقه دون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة
احوال الادلة الكلية من حيث يوصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري
وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام

قوله

قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية
بقصر من جهة ان الملتجي اليها يامن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف الشبيه
الى المشبه كما في لجين الماء فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب التي بنى الشارع الاحكام
عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلاثة الاول صريحا وفي
القياس بقوله وضع معالم العلو على مسالكها المعتبرين اي القايسين المقابلين في النصوص
وعلل الاحكام من قوله من قوله فاعتبروا يا اولي الابصار بقوله اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه
وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي يستدل
بها على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على
الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفا في تقديمه
وانما تؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر في بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما
يشتمل النص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفا والاستتار
بحيث لا يصل اليه غير رب النص وعلى ما دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في
الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفا ومجمل هو دونه وسيجي تفسيرها
قوله مقصوراته اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث
لا يرجى بدو ظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله تعالى وفي
فايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية
متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم
والامعان في الطلب كذلك العلماء يبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل واحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** نكبح عنان ذهنهم
تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها اي
اودع الله الاستتار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا
اذا دفعت اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج
والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترتفع عليه العروس المجلوة من نصصت

الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوى فى المذكر الرجل والمراة ماداما فى عرسهما يجمع المونث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع خزائن معان المعانى المطهرة بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستنبطة منها وهي ليست نتايج افكار المستنبطين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين تأملوا فى النصوص فيطلعون على معنى ودقايق ويستخرجون احكامها وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطبه ولا يلتبس عليه فالفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذا شبه قوله ضربان قول وفعل والقول بهذا الموضوع بيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية بالحجة المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة فا يعنها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة فى الصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز اى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اوحى الى النكت الخفية فى اثنا اشاراته الدقيقة والتطر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى ليته وتنظيم الدر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريضات باياب فى اصول الخير الاسلام زوايد يجب حذفها وشنايب يجب قطعها ومغالق يجب حلها وانه ليس يبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرايطها المذكورة فى علم الميزان فى التقسيمات

عدم تداخل الاقسام الى غيره وغير ذلك مما لا يليق نسبتها اليه المشايخ قوله موردة فيه اى فى ذكر المنتج الموصوف يعنى كتابه وكذا الضماير التى بعده بانى ذلك قوله الاعجاز فى الكلام ان يودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه بلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتباره يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا انما يقع على طرق متعددة فى مراتب مختلفة فلهذا قال هاهنا بالسحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التى توخذ عند اخذه وهي اقوى من تخصيصها بالاعجاز الذى اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللايقة حتى يقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان آ ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله فى من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه ب ان الطرف الاعلى من البلاغة وما تقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثل كلامها معجز على ما ذكر فى المفتاح وفى نهاية الاعجاز وح يتعدد طرق الاعجاز ايضا بل يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه ومتحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط

قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ملكه احكام في الحكم والحكم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار في المقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفها الذي به يتميز عند الطالب او موضوعه الذي به يتميز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغنى السامع عن السؤال اذ قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه او اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه في الاضافي بمنزلة البسيط من المركب وانما قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه متقدم والى ان الفقه ماخوذ في تعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال المصنف فيها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه و يحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري لانهم لم يتعرضوا له بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند

والاصول

والاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انه يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لما ان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء على الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويسند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت المراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء الفعل على الجدران ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او ارادها هو المعتبر في العرف من ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره في الحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء وصفة ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الشيء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور بناء على كون

بعض الماهيات الاعتبارية بما يطلع على ان الحق انها انما يقال لهذه الامور الاعتبارية لا الماهية
الاعتبارية اذا مهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسماء اما ان يكون له
ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء او وجودها واعتبارا
منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير
الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم
الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه
بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل
ما يبنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف
الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت
ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي
البتة قلت التعريف في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية
قد توجد من حيث انها حقيقية مسمى الاسم وماهية الثانية في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار
حقيقيا البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة وهي الطالبة لوجود
الشيء المتاخر عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد يوجد عن ما التي تطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع وهذا التاليف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع
نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل
العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي
الهندسة لشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريفا اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه
تعريفا حقيقيا وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما
الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق
عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن
دخول المحدود فيه واما العكس فلخص بعضهم من عكس الطرد بحيث يتغاير العرف وهو جعل

المحمول

المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان
وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسان فلذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود
على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما
انتفى الحد اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود
على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها ولا
شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو المعنى
مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ
عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق
ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون
وجوب الشيء معه بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية
له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو فاعل كالنجار وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس
على السرير والا فهو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه
لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا
والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف
مطردا مانعا وههنا ابحاث من وجوه آ منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي
فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات
انما قصد بجواز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من
تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين
الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج ب منع عدم صدق الاصل على
الفاعل كيف والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك ج ان كلامهم
في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه
فهو اصل د انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة الفكر واصل

مع ابتناء الفكر عليها ليس حسيًا فهو ظاهر ولا عقليًا بتغير المقو وهو ترتيب الحكم على دليله

قوله الفقه نقل المضاف لتعريفين معقولًا ومرتبًا والمضاف اليه تعريفين صرح بترتيب
احدهما دون الاخر ثم ذكر غيره تعريفًا ثالثًا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز
أن يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الا
نسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن
دليل فالقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلًا ولا اصطلاحًا وذهب في قوله ما لها وما
عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للمضرة وقيدهما بالاخروي احترازًا عما ينتفع به
او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من علوم الدين
يذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة
ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنى عشر
لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع من الترك
فواجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل
ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رحمه الله
وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيهيا مما يجوز فعله والمكروه تحريميا مما لا يجوز
بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن
الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله
لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة والمراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما
ثم المراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر والمراد بما ياتي به المكلف
الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك
مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة

من الواجب والحرام

من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد
تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد
ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا
فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنا عشر وهلا اقتصر
على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل في ما يثاب
عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الا
تيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك
وبا في كلامه واضح الآن فيه مباحث آ انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب اعترض
بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان
الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد
في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل
الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيئ الاسباب وميلان النفس اليه
مما يثاب عليه ب ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان
الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة
فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل فما الترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه
تحريما وترك ما سوى الواجب تجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز
بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت
هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها ج ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى
المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهية التحريم د انه ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها
تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق
بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بان هذا واجب
وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فالاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك
بالدليل ويثبتها في نفس الامر بالوجدان كما في الحسيات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها

ليس م

بالحسن ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها لا
المعين ولا المبهم وارد ههنا فيها ولا عليها من ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني متعدد مع عدم
تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من
الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا
من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من
ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالا
حكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس
كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله
تعالى وعلم جبريل والرسول عليهم السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله
ويمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي
اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وسمي تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه
ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية و
العملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور و
الى هذا اشار بقوله يخرج التصورات وتبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق
بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في
الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التعريف والمص جوز ان يراد بالحكم
ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوايد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم
فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام
منها ما هو خطاب لما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما لا يتوقف كوجوب
الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارئ

وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الا
فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما
الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع و
لقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او
النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة
النبي ودلالة معجزاته ولا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما
غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد فلا منافاة لتوقف وجوب الايمان
ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف
على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية
ككون الاجماع حجة وهذا لا يبتني على تقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه
كلام سيجيء قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها يتعلق بالاحكام فح لا يخرج
علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن
الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء
نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه
المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم
بوجوب الشيء لوجوب المقتضي ولعدمه لعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه اراد
ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل
والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد فالاول لا يسمى
فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم
انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل
حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من
الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم

وليتزلما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات وللاعترض الفقه
المذكور في كتب الشافعيه ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوليين لا للحكم المذكور في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد
زايد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى لبعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه
كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين و
الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي
الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام
او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل
من افعالهم فالولم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيدخل في الحد خواص النبي
عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء ويخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته و
تنزهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا
حكم الخطابة وقد وجب طاعة النبي عم واولى الامر والسيد لخطابهم ايضا حكم لانا نقول
انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياهم فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف
بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه
فيخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب
بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة
الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب
او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب عنه بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد
والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انها افعال المكلف وهو ظاهر
وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم
والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معللا

بالحادث

الحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه مشتمل على كلمة او وهي للتشكيك و
الترديد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الترعيبة مثل سببية الدلوك
لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمعتمد اهل في تفسير الخطاب الوضعي
ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
به كما التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير
الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات
لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان
او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير
فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف
قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع
وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم فنحن لا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه للتعريف ولو سلم فلا نم خروجه عن الحد فان المراد
من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في
جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب
نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في
الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض
الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان
الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض
فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا
عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضير له في تغاير مفهوميهما بل كيف
يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شي بشي فيه
تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب يتعلق شي بشي بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله

وبعضهم عرفه كما في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله اشارة الى ان
الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق
... ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف
لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا
تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لم يكن جامعا لخروج نحو وجوب
الايمان ونحوه وان كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا
ما يتوقف عليه الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع
ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي
تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير
ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف عليه خطاب الشرع فان قيل قد يخرج عنه في
الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية
قوله والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول
اي المحكوم به قوله ويرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن
البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو
من صفات الله تعالى وهذا مما ورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجهين
الاول انا اريد بالحكم ما حكم به واريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية
على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم
ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق
عضد الملة قال ان الحكم نفس خطاب الله تعالى والايجاب هو نفس قوله
افعل وليس للفعل منه صفة لان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه
بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل

تعريف الحكم الشرعي

سمي وجوبا

سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال
متعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم
تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثل يجب عليه اداء الحقوق
من مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته
وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي وذمته حكم شرعي واداء
الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم
بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب
الاداء على الولي وما ذكره المص لا يتم لان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في
تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لان التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل
ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته
مندوبة ان الولي مامور بان يأمر الشخص بالصلاة ويأمر بها لقوله عم مروهم
بالصلاة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم
خطاب الله تعالى واجيب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد في ما ثبت بالسنة والاجماع ايضا الجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله
ومعرف له ومظهر بمعنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة
بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس
لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل
المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح
فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجيب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب
والجوارح وبالعمل ما يعم الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف

الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح من تعريف
الفقه ولقائل ان يقول لما اعتبر الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر
قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح هو وجوبه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون
السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
الضمني لانا نقول ولا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه
ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس وهو علم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشرع بنفس
الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل
كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية
بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الخ وحينئذ يكون
تفسيره بالشرع مكررا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا
يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في ادراك الاحكام فلو كان خطاب
الله الخ هنا تعريفا للحكم على ما زعم لعم الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا
البتة الى بغير فتر قوله قد يطلق يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة
شامل للعلم بدليل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما وندبهما وقبح
البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام
لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه قوله انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى
المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية
جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق
بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق
وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة

والملكات

والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكان ينبغي ما ذكره تتمة
دليل من المقيد العملية هاهنا قوله ولا يراد المصطلح يعني لا شك في ان العلم بالاحكام انما
يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال لا حتى ان العلم بوجوب الصلوة
والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يسمى فقها
اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول
الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة فلا هو احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم
فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يرد نقضه على جامع به في قيد
العملية لا يخفى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما
فهمه المصنف قاعدة يمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقه من الفقه والفقه ليس علما بنفس
الاحكام وان قيل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما به سليقة
مرتبة استنباط البذ وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجه عن تعريفهم للفقه ولا يكون القيد للخروج
بها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح عندهم على ذلك
ما لها للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لو اريد بالاحكام اعترض على تعريف الفقه بان
المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض لم يسمه معيد الى الكل كالنصف
او اكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها لانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها
وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا يكاد يتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة الشرع بالكل
ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل
تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد
لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن بعض مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجاهل بكمية الكل يستلزم الجهل

بكمية الكسور والمضاف اليه من النصف وضبح وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام
الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول **واما الرابع** فلانه يستلزم
ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا لكونه
فيما سبق ولم يصرح به هاهنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما يراد البعض وان قيل
لا يراد الكل اه **وههنا** بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل احد
كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد
من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضرب كل القوم
او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل
واحد من الحكم وبالعكس وان التزم المص ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد
او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع
الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت
اليه زمن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت
لا ادري **ولما** اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ
لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا
يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب **ولما** فسر التهيؤ بكون الشخص
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط
التي يتمكن من تحصيلها وتكفي الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المص بانه يفضي
او خص لكن الجواب عنهما بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء
او الخطا في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك
ولانسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد فيها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه
للاجتهاد بل لعله حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا نص فيه
النص ولم ينكر النبي عم فان ثم محلا للاجتهاد ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على

التهيؤ

التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئيات الاحكام واطلاق
العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين
على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه
بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو علم تعريف مخترع للفقه يختص بمعلوماته
ومعلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي
بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد
لزوم الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط
الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بها انما يكون فقها بشرط كونه مقرونا
بملكة الاستنباط الفروع القياسية من مداركها الاحكام اذ استنباط الاحكام من
ادلتها يستلزم ان العلم بالحكم بمجرد سماع البعض العلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستنباط
لا يعد من الفقه والاول اوضح **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل
القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد
فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور
هذا انما يستقيم في اول القياسيين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم
بالمسائل القياسية لانه يتبع مخالفة اجماع المسائل القياسية مما ظهر نزول
الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بها بنزول
الوحي بها الظاهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وانما يلزم تقليد الاول
فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم هاهنا
ابحاث **الاول** ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لمفهوم
كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر
يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم لم يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات
ينتقض بحسب النواسخ او الاجماع على خلاف اخبار الآحاد **الثاني** ان التعريف
لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد بالعلم ما يعم

بنزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماعا وانما المعتمد عليه ان كان ومثله في التعريفات
بعيد **الثالث** انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك
عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده
او قد ظهر عليه نزول الوحي به ويرجح بكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر **الرابع**
انه ان اريد ظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا
من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما وقع في كثير من الوقائع الحادثة
ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الامة للغلب فهو غير منضبط لكثرة
الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي
تدوين الاحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فقها **وبالجملة**
هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** وجوابه اولا منع ان ما ثبت
القياس نزول به فهو خارج عن الفقه الى لو القطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع
ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد الظنية **قوله** وثانيا
هو الذي ذكره في المحصول وعن ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه
لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرة اخبار الاحاد في ذلك حتى صار
متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص
قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت
الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقرير تصويب كل
مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فينافيان
قلنا كونه مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه
مظنونا للمجتهد وكلما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء
على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه نص قطعي على ان كل حكم
غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا
في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول

ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام **وعلى الثاني** ان يكون الثابت
بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي
ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغايته الظن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين
في شرح المنهاج ان حكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به وكلما علم قطعا انه حكم
الله تعالى فهو معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي
والظن وسيلة اليه **وعلى الثاني** انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا
انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم
يجب به على النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى
قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا **قوله**
واصول الفقه ما سبق كان بيانا لمفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا
المفهوم من الانواع المنحصر علم الفقه فيه في الاربعة **ووجه** ضبط ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان
قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما يصل من الرسول
اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط
عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول
الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا
فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه
الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع وصرح في ذلك
الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام
والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة
لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق

يستند اليها وان القياس في اظهار الحكم وتعديته وصفه من الخصوص الى العموم ومن
ها هنا نقول يقال ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع
القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاق الفرع على
الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب لشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى
بالاطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية
بعض الاقسام في جعل المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان نرد القسم الضعيف مثلا
مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تعدية الحكم
من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتفريع في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة
الخامس
ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب
عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل يتقوى
بالتشكيك فان الاصل الذي يتقل في معنى الاصالة هو ابتناء الفرع عليه كالكتاب
مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذاته للمعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه في
الحقيقة مبنيا على كل الاشياء كالقياس والاضعف غيره اخل في الاصل المطلق
بمعنى الكامل بالاصالة وهذا بين واما الابن فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في
الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرناه في شيء وعن الثاني ان السبب القريب
هو العائق في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي سبب القريب
لا في فرعه فالسبب القريب يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة
لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فلا يلزم ان
يكون قريبا ليكون اولى بالاصل بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى
النص والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في
كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهية الحقيقية الى انواعها وافرادها

كتقسيم الحيوان

كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسم فلا نسلم لزوم
الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع ان اريد
بالتعدية التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يفيد الحكم ويثبته
في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التعدية بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي
استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم
ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند والاثبات اليه بخلاف القياس فان الاحكام
لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب
بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه
لا يفيد زيادة بل ربما يكون نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله
وعلم اصول الفقه لقب العلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة
بيان وتوضيح لنحو الادراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها
منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من اعتبار السببية
الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى
الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول
الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية
دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه   في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم
يترك سدى بل تعلق بكل من افعاله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه
عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات
فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل
فسمي الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها
فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى

الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة
على الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية
متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل
بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها
ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمهمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم
بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه وانما القواعد شرعا
بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقايل ان يمنع كون قواعده
مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا
الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا النكات عليها فتوهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ويعني
بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على
الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق خبرا ومن حيث افادة الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا
من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث
يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلب يسمى اصغر ومحموله
اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى
على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر تكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول
في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل
الرابع او محمولا فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوعا فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا
الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر
والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب
هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا
الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل

الاول كما في المثال المذكور ووضع القاعدة الكلية الى الصغرى لتسهل الحصول لتخرج
المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية
يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتندرج كلها
تحت العلم بالقاعدة على ما نرجح المصنف بالاشارة عليه قوله وان يكون القياس قد
اذا
اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء المجتهدين احترازا عن خرق الاجماع
اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفى في
جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الكلام اذ بعيد لم يذهب اليه احد
فالمعترض لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع ترجيحا لكونه
في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه الى
الفقه الذي هو علم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لانه علم بها ليس من الادلة الاربعة قوله
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف
لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف شايع
في عبارات القوم قوله موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن
اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي
ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة
امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه
كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها
على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد
الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه
الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام
وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات

والثبوت وما لم يتبع ودخل في ذلك فيكون موضوع الادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة **فان قلت** فما بالهم يعملون من مسائل الاصول
اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يعملون منها اثبات الكتاب والسنة حجة بمنزلة
البديهي في نظر الاصلي لتقرره في الكلام وشيوعه بين الانام بخلاف الاجماع والقياس
ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثابت
يعني العوارض الذاتية التي يكون مبحوثا عنها في هذا العلم والا فما عن في لحوق ما
مبحوث منها القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام **و**
ذلك كالامكان والقدم والحدوث البساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية
ثلاثية مفردا او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل في الاثبات والثبوت فلا
بحث عنها في الاصول **ايضا** كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته
وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه
وتركيبه وبساطته **قوله** ان يذكر في مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل
مقدم بالذات والبحث عنه اتم في فن الاصول كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم ويوصل الى التصور
ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فتركب منها حدا او رسما وعن احوال التصديق
من حيث انه حجة يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية
فيكون منها حجة **وبالجملة** جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد
يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه كان بسيطا لا يحد وان كان
مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا **ويمكن**
ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه او
الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب
صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث عن
احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح

قلت لان الموضوع بالنظر في الفن هو المسائل للانتفاع الى الدليل وكون الكتاب والسنة صح

الى موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا
في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال
الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها
الى الفقه تحمل احدهما للقاصد والتحرز للواحق **غاية** ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر
واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة
الشرعية معرفات وامارات انما ادلة حقيقة فلا معنى الدليل الا ما يفيد العلم بثبوت
الشيء او انتفائه **غاية** ما في الباب ان العلم يوصف بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي
والظني فيصح في جميع الادلة لا بمعنى توقف تقدم الحكم وحدوثه وقد اشار الى ذلك وبين
معنى الدليل بما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية والا فهو علة الحكم كما قيل
على بشرحه كلامه **قوله** والعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا للجمهور المحققين
يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام **الاول** ان اطلاق القول بجواز
تعدد الموضوع وان كان فوقا لا يبين بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون
اضافة بين الشيئين ولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه
بعضها ناشئا من احد المضافين وبعضها ناشئا من المضاف الاخر او لا فان كان كذلك
فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن
الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوع الادلة والاحكام جميعا اذا لم يكن المبحوث عنه
اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك كان اضافة
لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث
عن ايصال التصور او التصديق الى التصور او التصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق
الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الثاني ان اختلاف
الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف
باختلاف المعلومات وهي المسائل لا ان اريد باختلاف المسائل تعدد
تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة متعددة وان اراد

عدم تناسبها فلا تم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها   التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها
تشارك في جنسها وهو المقدار اي الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان
واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة ونحو ذلك اذا جعلت موضوعات
الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية لذلك العلم فعلم انهم لا يهملون
رعاية معنى يوجب الوصلة والا ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد
موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه عما اورد من المثالين مناقض بغيره لا موضوعه الاصول
اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست لعوارضها اذ انه لعموم الدليل بل الكتاب والسنة
والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق
للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع
حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار
الحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع
العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود
بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه
جوهر او عرض او جسم او مجرد ونحو ذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والعدم
والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود ولا عن اثباتها للموجود وقد
يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع طبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من
الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون
الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث
عنها في العلم اذ لو كانت جزءا للموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها
في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل

اعراضها

اعراضه الذاتية   انه يقول لا نعم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته
بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا يقول في
الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية
على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم
المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو
انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست من اعراض
الموضوع من حيث تلك الحيثية والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة انه لا بد ان يعرض الشيء لا بد
وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث
يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض الجسم من حيث يتحرك ويسكن
في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك
وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم   ان الموضوع لما كان عبارة عن
المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيدنا الحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ان يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي
لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية
البتة ومنها ان المشهور   في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع
واحد بالذات والاعتبار وكما خالف الاكثر القوم في جواز تعدد الموضوع للعلم الواحد كذلك
خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعا جوازه اي وقوعه
فانه يصح ان يكون لشيء اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة فالنوع يبحث في علم عن بعض
انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد
الموضوع   لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد
المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها فكما
اختلف اعتبار العلوم في اختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر اختلاف المحمولات بان يوخذ
موضوع واحد بالذات وبالاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن الاخر

لما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متغايرين بالمحمول فانهم جعلوا
اجسام العالم وهي البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من
حيث الطبيعة والحيثية فهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والاجسام
وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق يبحث في الهيئة
عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف المحمولات
للمسايل مع اتحاد الموضوعات وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي
اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
من حيث التغير وموضوع الجسم المحسوس من حيث هو متعرض للتغير في الاحوال والثبات
فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو اذلك كما ذكره ابو علي ان الحيثية في
الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح انها قيد العروض فلان
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد مر
ما فيه فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وصنعوا الحقايق
انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية وحصلت لهم مسايل كثيرة متخرجة
في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلوم هو البحث عن جميع ما يحيط
الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شي
او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
هذا ينظر في احوال شي وذاك في احوال شي اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ
امر العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وذلك لان الاحوال
مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمييز
فلان ما من علم الا ويشتمل موضوعه على عوارض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل كل نوع منها علما منفردا
نفرد الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة
علما اخر وهكذا فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط

الايجاد

الايجاد والاختلاف **وتحقيق** هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا **قوله** ولما قلنا انه لا
يجوز ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشي واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من
الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق
وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة
ضرورة انه لا شي من تلك الصفات لاحقة له بواسطة امر اعم او اخص او مباين لامتناع احتياج
الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا البحث ايضا اما ان يكون
لحوق كل منها بواسطة صفة اخرى فيلزم في المبادي لان الصفات التي كل منها مستند الى صفة
اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام ان يكون بعضها ذاتيا فيثبت عرض ذاتي
بالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لحوقه لامر هو امر الذاتي فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب
او نقيض ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما تقرر ان يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي
ما يكون لحوقه لذاته لامتناع التسلسل في المبادي **فان قيل** يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي فلا يلزم
تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو غير مضر ولحوق نوعها وهو غير لازم **قلنا**
لا يلحق بواسطة العرض الذاتي الاول انه عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة
في محل واحد متنوعة لانها بالضرورة ان اختلفت اشخاص نوع واحد والصفات انما هو بالمقابلة
المحال ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغير فهو باطل لانه
يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته
والاحتياج في كماله لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم
لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج
بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة
والارادة **ويمكن** ان يجعل هذا اختصاصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق بما يكون غير
منفصل فيتم بمجموعها المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي لما اخر فيصح نوع تفريع
على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام
يضع الكتاب ايه مقاصد على قسمين والافتتاح التعريف والموضوع ايهم من الحاجة

انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد مرتب على اربعة اقسام ان كان
في الادلة الاربعة الكتاب والسنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف
بالترجيح والاعتماد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس الركن الاول في الكتاب وهو
في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب سيبويه في اللغة مصدر بمعنى القراءة
غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر
من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب
في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام
تعريف للقرآن ويتميز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب لئلا يلزم ذكر المحدود في الحد ولان
القرآن المصدر بمعنى المقروء يشمل الكلام وغيره على ما توهم البعض لانه خلاف العرف بعيد عن
الفهم وان كان صحيحا في اللغة وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل الكلام
عليه مع ظهور الوجه الصحيح المذكور المعقول عند الكل فلا ان هذا الوهم صح المحكم
بحرف التفسير فقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث
انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع القرآن واحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء مختصة بها لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
فتفسير بعضهم بجميع الصفات لزيادة التوضيح الانزال والاعجاز لان
الكتبة والنقل ليسا من اللوازم وتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم الانزال والنقل
لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة عم وانما يعرفونه بالنقل
والكتبة في المصاحف ولا ينفك منهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة ولا
الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها من الحروف قوله عم فاتوا بسورة من مثله
اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم
تنقل بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المشهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراء

الشاذ لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص به ابي والشهرة كما اختص
بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة
لحصول المقصود بدونها **واما** التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكره
كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعضها من سورة
النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من
المذهب انها في اوايل السور اية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها
كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها
انما هو لشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد الثناء و
التبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكرها
من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من
حد الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير **فان قيل** فعلى ما اختاره المتاخرون
هل يبقى اختلاف الفريقين **قلنا** نعم هي عند الشافعية اية من اول كل سورة وثلاث عشرة اية من
السور كان قوله تعالى الله ربكم تكون من عدة ايات من سور القرآن وعند الحنفية اية
واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكررها
في اوايل السور لانها نزلت لذلك وتعلقت كذلك بخلاف ما اذا الحق بالمصحف ايات
مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زندقة ونحوه
فعلى هذا المناسب لغرض الاصولي ان يكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف هو ما يشمل الكل
او البعض الا انه انما على العموم يدخل فيه الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسما قرآنا في
عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه ليس قرآنا ويحرم
مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ونحو ذلك دل عليه سياق الكلام المصنف المراد بما
نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي
الا انه لا يناسب غرض الاصولي **فان قيل** فالكتاب بالمعنى الثاني الاصح تفسير بالقرآن
قلنا ليس بمعنى بل حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة

حتى يكون حملا على الكل والبعض بمفهوم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة
لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصاحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض
باعتبار الوضع ولهذا لا يكون بمفهوم المشترك في شي **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على
هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب وتمييزا عن ساير الكتب والكلام
الازلي يجوز في معرفة المصحف الا التقاذ بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان
جعل تعريفا لماهية الكتاب والقران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على ماهية
المصحف القران ضرورة انه لا معنى له الا الكتب فيه القران فيلزم الدور **لا يقال** فالدور راجع
يلزم اذا حصل تعريفا لماهية القران دون الكتاب **لانا نقول** ماهية الكتاب هي بعينها ماهية
القران لما تقرر انهما اسمان لشي واحد فتوقف المصحف على ما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع
الدور لانه ايضا مرادف الكتاب والقران فالمص صرح بانه ليس تعريفا لماهية سوا
عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق في عدم لزوم الدور وفي المقصود بين
فقال وما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران اشارة الى ان ماهية الكتاب بعينها
ماهية القران فذكر احدهما يغني عن الاخر **فان قيل** تفسير المصحف لما جمع فيه المصاحف
مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور
قلنا عدول عن الظاهر الجلي دون الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات
فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة
المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس
يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور **قلنا** لو سلم معرفة المجموع الشخصي
بدون معرفة المفهوم الكلي فكلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون
المفهوم الكلي بل تخصيصه اجتمع نحو اخص فان كلمة اي يطلب بها ما يميز عما
يخصه شخصيا كان او غيره يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القران كلام الله تعالى
غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليس من جنس الحروف
والاصوات لا يختلف الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق الماضي والحال والاستقبال

الا بحسب

الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك
المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون
الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم **لا يقال** التعريف
يحصل بمجرد ذكر الفعل فلا حاجة الى باقي القيود **لانا نقول** التعريف وان كان للتمييز
لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه
باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشي
دون مشخصاته الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية
والتشخص فلم يجز ان يحد بما يفيد معرفته لا يحصل الا بتعيين مشخصاتها
بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لا غاية الحد التام
وهو انما يشتمل على مقومات الشي دون مشخصاته
الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما
يفيد معرفة الامرين **لا يقال** تعريف المركب لفظي والكلام في الحد الحقيقي
لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى
ساير المقدمات والى ما ذكر في تخصيصه من التكلفات ان اقتصر في تعريف
الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب
التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا يجب دوام صدقها لامكان زوالها
فلا يكون حدا يجوز ان يذكر معها العرضيات المحمولة الشخصية وعند
زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب
ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه بحسب الوجود
لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل
فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هذا وهو ان القران عبارة

عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما نقرأه
واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل عم ولو كان ذلك مختص
القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تختص
بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب وشعر ينسب الى احد فانه
اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم
ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو
فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في نفس المحال فعلى هذا المحقق ان الحق وهو ان
القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرائيل خاصة يكون لقوله
على ان الشخص لا يحد تاويلان احدها ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد اذ لا
يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته
الا بان يقرأ من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيها ان يكون اصطلاحا
على تسميته مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد المحال شخصيا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع
معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ان الكلام في تعريف الحقيقي
واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف
متواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنف جار الله في تفسير القرآن والنحو علم
يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي يبلغ بواسطة التحدد
المتشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس قفا نبك
من ذكرى حبيب ومنزل الى اخر القصيدة فانه لو سقط بواسطة متشخصاته التاليف
المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات
يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا ينضاف اليه تشخص اللافظ ايضا
يصير لفظا حقيقيا لا تعدد له اصلا فالمقصود اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا
قبل ان ينضاف اليه وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه المجموع الشخصي
دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنس فن البلاغة والفصاحة وهي

التقديرين

التقديرين لزم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة السورة على معرفة القرآن بل هو بعض منه مترجم اوله
واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى
قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فتفهم وتوردا جمالا اي بيان اقسام واحواله
المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالاحكام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث
المتعلقة بافادة المعنى ما لم يتعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية [illegible] كالخصوص
والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك من مباحث
العربية وان تعلقت بافادة المعاني قوله اجمالا المراد ما يتعلق بافادة الكتاب للمعنى وهذا يعم
الكتاب وغيره لانا نقول وكذا الى المباحث مباحث الموردة دون الباب الثاني بل الباب
الثاني ايضا فيمكان جعلها ان يوخذ من الكتاب والسنة الا ان الكتاب لما كان
متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكرها عقيبه قوله لما كان القرآن
يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى والاستعمال فيه وذلك الدليل
فيقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار لفظه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفى فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام اللفظ والمعنى واما الاقسام الخارجة من التقسيمات
الثلاث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته [illegible]
في تعبيرها ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بالمعنى النظم
والثابت زيادة على النص شرطا للصحة الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام
الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والباقي
للنظم الحق بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى
الضبط التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم
الالتفات الى العبارات واختلافها من اداب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة
الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد انه

النظم الاول دال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة
اللفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز تعلق البلاغة وهي من الصفات الراجعة
الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حيث افراد مختلفة
تقتضي اعتبار لطيفات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام
بليغا واذا ابلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا والاعجاز صفة النظم باعتبار افادة
المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام اخر ومقصود من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع
التوهم الناشي من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم
المعنى خاصة قوله المراد من النظم ها هنا اللفظ النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب
الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا توليها في النطق
وضم بعضها الى بعض كيف اتفق وهو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك
من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما واقول هو يطلق وهذا المقام على المفرد
حيث تقسم الى الخاص والعام والمشترك وغير ذلك والمراد باللفظ لمعنى الملهم الا ان يقال
المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بان تقع صفات لمفردات الالفاظ الواقعة فيه لا صفة
النظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك والماول ونحو ذلك عرفا هو اللفظ
دون النظم كما ان النظم اللفظ يطلق على الرمي فلذا النظم على الشعر ينبغي ان يحترز
عن اطلاقه النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي
اللفظ معنى التكلم فاثر النظم رعاية الادب واشارة الى تشبيهات الكلمات بالدرر
بل بتعبير المعنى لان مبنى اللفظ على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما حال المناجاة خصوصا
في اسقاط اللزوم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعدد وذلك فيمن لا يتم شيئا من البدع
وقت تكلم بكلمة او اكثر مما دلها ولا محتملة المعاني والاختلال النظم حتى يبطل بقراءة
التفسير اتفاقا وقيل وغير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل السلام كي

الذكي

ان ركن الشيء ما يكون لازما فيجب فان قيل ان كان المعنى قويا يلزم عدم اعتبار النظم في القران
وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قويا يلزم عدم فرضية
قراءة القران في الصلاة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول بجعل النظم
مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ان حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر على
وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لا مخ له فان قيل معنى الاول يلزم في الاية الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا لم يجوز
ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم بالمجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو
المعنى كما سبق قوله بغير العربي اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل
الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز بل اعتياد الخطا
على القراءة بالفارسية للجنب والحائض المنظر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب
سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم بغير المطهر مس مصحف كتب بالفارسية
فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بني على راي المشايخ
المتقدمين فان لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام ركن
المقصود وهو المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما عليه ما روى نوح بن مريم عنه
قال فخر الاسلام رح لانه قال يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي
قوله ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا تتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف
الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان
للتقسيمات الاربع اجمالا ولفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام
قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن على التقسيم باعتبار استعماله في
المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى
والاول مقدم ثم الاستعمال مترتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول

عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعدد
فان ترجح البعض على الباقي فهو الماؤول والا فهو المشترك **قوله** اسقط الماؤول
عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح و
الكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح
وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه
ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد
صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل
فهو المحكم وان خفي فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
ادرك اداله بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا
فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وطريق الاشارة وبطريق الدلالة
وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو
الدلالة والا فالاقتضاء **والعمدة في ذلك** هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط
فان قلت من الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على بعض كما لا يخفى **قلت** هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الحاصلة من
تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان
كلا منها اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقسام متقابلة لكفى فيها الاختلاف
بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا
عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة
وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة **قيل** الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف

وهو انه

وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات
والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع **والمراد** هنا
تارة اللفظ وصورته حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين
حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي واللفظ لا يدل
على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني
بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه
في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في باب
النظم والظهور من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون
كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه
وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع
السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه وطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة
او غيرهما التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لا
فان كان بوضع كثير او لا فهو المشترك والا فاما ان يكون للكثير محصورا في
عدد بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع
ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر نحو وان كان محصورا
فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او
جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما ما وضع لمعنى كثير بوضع لكثير ومعنى الكثير
ما يقابل الواحد لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط **وهنا**
التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني اللغوية ثم نقلت الى المعاني
العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة الالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو
ذلك وليست من المشترك بل على ما صرح به البعض لفظ وضع وضعا واحدا للكثير

وضد المشترك

وضد العام الخاص
وضد المجمل المحكم
واما الطاهر

غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له **قوله** وضعًا واحدًا يخرج المشترك بالنسبة
الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين
الجارية فهو عام مندرج تحت الحد ان تقف هذا القيد للتحقيق والايضاح
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجي **فان قيل**
المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجمع واسمائها مثل
مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك
مستغرق لمعانيه على سبيل البدل **قلنا** فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها
تستغرق كل فرد على سبيل البدل مع انها ليست بموضوعة للكثير كمن **قلنا** لو سلم
فانما يصح جوابًا عن النكرة المفردة دون الجمع فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل
عند القائلين بعدم عموم ايضًا **والمراد** بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من حدان
الكثير اولا امر مشترك فيه وحدان الكثير او للمجموع وحدان الكثير حيث هو
هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيًا من جزئياته او جزء من اجزائه
وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام اسماء العدد **فان قيل** فيندرج فيه مثل
زيد وعمرو ورجل وفرس لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء **قلنا** المعتبر هو الاجزاء المتفقة
في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد للتحقيق بحسب ذلك
المفهوم له **فان قيل** النكرة المنفية عامة ولم يوضع للكثير **قلنا** الوضع اعم من الشخصي
والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في
الجمع لا نفي العموم وهذا المعنى الوضع النوعي لذلك وكونه بعموم ما لعقلنا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بيانا في ذلك **لا يقال**
النكرة المنفية مجاز وفي التعريف للعام الحقيقي **لانا نقول** لا نسلم انها مجاز كيف ولم
يستعمل الا في ما وضعت بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وقد صرح المحققون
من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون التكثير غير محصور

الذي يكون

فان قيل ه

ان يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا
محالة **لا يقال** المراد بغير المحصور ما يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه **لانا نقول**
فح يكون لفظ السموات موضوعًا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوع لكثير
غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد **لا يقال** هذا
القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما
يصلح ضرورة ان لفظ المائة مثلًا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها من
الاحاد **لانا نقول** اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته فاعتبر الدلالة مطابقة
او تضمنًا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد **قوله**
مستغرق موضوع صيغة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة
والا الجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا
والجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقًا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فجمع المنكر عندهم عام سواء كان يكون واسطة بين العام والخاص
عندهم يقولون بعدم استغراقه وبيانًا عندهم يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون
المراد بالجمع المنكر في قوله والا الجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه
وما مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر
بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره ويلزم ان يكون واسطة جمعًا
منكرًا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق جمع منكر
ونحوه وفساده بين او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف
الشرع كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين
نظرًا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص
وغير ذلك ثم المشترك ذكر فخر الاسلام ره وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة

اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفي الماول ما يرجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون في المشترك وبرجح قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقه البيان بدليل قطعي سمي مفسرا بغالب الراي واذا زال خفاوها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا واجيب عن الاول بانه ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سوا حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة فان قيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدهما بالنظر الى الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا فازيل خفاوه بقطعي او ظني وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المظهر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه هو ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لما اشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة تقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع الى المفعل ومعنى المفتح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول

شايع

شايع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال هذا التعبير الا مصدر في الاعلى صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى اعا يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى ابيض ولا افضل ثلاثة هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى للخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج هو الاستخراج والدحرجة والمستفعل والمفعلل وان منع ذلك فيمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعل وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا نفتح القبيل نحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يعرف تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وباعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصول وترتيبها وتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه والمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير اذ اريد به المسمى بلا قيد مطلق مشعر بان المراد من المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس للقطع بان المراد بقوله تحرير رقبة مومنة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشي من العوارض فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى في مقابلة بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها عند الاطلاق للسامع تميز ان التعيين وعدمه ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شي بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شي لا بعينه

فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق
دون الوضع ولا بما عند السامع ايضا دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال
جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ
قوله اعلم انه يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليست بحسب الذات بل بحسب
الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا ينافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير
ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارحة ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع للكثير غير محصور
والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين
لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة
الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجي جوابه هنا غاية ما تكلف
لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه وهو بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ
عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول
في حكم الخاص والثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام
الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ
وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ العام ايضا
موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسما له نظرا الى اشتماله
معناه على اجزاء متفقة واحتيج في التعريف الى كلمة او وقال فخر الاسلام الخاص
كل لفظ وضع لمعنا واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قيل
المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الاشتراك عن
العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم
التعريف بهذا الا انه افرد خصوص المعنى بالذكر بطريق عطف الخاص على العام
تنبيها على كمال تغايره بخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث الشركة

وتعريف الخاص وقد علم صحة التقسيم السابق

في مفهوم

في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العلم كالعلم
كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسم الخاص الاعتباري والحقيقي بناء على جريان الخصوص
في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهو وهم اذ ليس المراد
بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان
مثل لفظ العموم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا او اعترض
لبعضهم بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو
ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتقسيم
على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل
من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان
لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخص الخاص
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اعني المعنى المشخص قوله يوجب الحكم اي
يثبت اسنادا او امرا الى اخره على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فموجب الحكم ثبوت
العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الخطاب المتعلق
بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كان اراد انه دخل
في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من
الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لا يحتمل
اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي
عن دليل وسيجي في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال
الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد هاهنا المعنى الاعم
ففي قوله تعالى ثلاثة قروء التعريفات على ان موجب الخاص قطعي ان القرء
حمل على الاطهار يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق اما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان

فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة
فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب
ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو
عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزي ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف
عدة الحرائر وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر
الذي وقع فيه الطلاق حتى يأتي لمثل ذلك وايضا الظاهر ان الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لان المقصود نظر الشارع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف
حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع الذي يكون في حالة
الطهارات اشارة الى هذا اصل الاستدلال مفهوم لطيف وحوانا الائمة انه لو لم يعتبر الطهر الذي
وقع عليه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا ثلثة اطهار
الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما
وجب بالعدة لكنه لا يفيدك شيئا لانه لا يقول بثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيها الطلاق
ثم يشير الشيخ في دفع ما يورده من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها
في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه لو اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما
لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا الجواب على ما ذكره الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد
ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر بل اقل ضرورة انه اسما
على ثلثة اطهار بل اكثر باعتبار الساعات وجوابه ما ذكره المص انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم
يبق الفرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة
بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل
الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور

المستمر

المستمر مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد
ولو كان بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء
العدة بطهرين وبعض وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا او لا يلزم عدم الفرق
بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا لما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة
تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فاذا لم تتصف اول النهار بكونه
يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر والواحد على البعض من الاول
بمجرد البعض من الاول الانتهاء الى البعض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعي جواز الاول دون الثاني
لم يمكن بدون البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام في فروع التمسك بالخاص
ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها
ان يكون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا
في اثبات الحقيقة الى الاول وتحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ثم بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
دون الجمع كما قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله تعالى والمطلقات
يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مستقل لبيان مشروعية
الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق اولا وثانيا بدون ما يدل على تعدده وترتيبه لا
يقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين
قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان
اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان ثم بين
قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في ان المراد بالمرتين الطلقتين ثم ذكر
افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان

حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما
اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء تقرير فعل
الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى جمعهما في قوله الا يقيما حدود الله ثم خص جانب
المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل
الزوج هو الذي يقول فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال
وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج والخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ
كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والملزم
ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك
العمل بالخاص والمتمم بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على
مال وبدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع على ما يوجبه الفاء قوله فساد
التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل انما
الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين رحمهم الله ويدل عليه كلام المصنف ايضا
حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلت الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون
قوله ولا يحل لكم الخ كلاما مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
اما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ويدل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء
منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا الزوجان ان لا يقيما
حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم على الاخذ والافتداء فلا … لانه متصل بقوله الطلاق
مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها
بعد التطليقتين اللتين كان احدهما والاخرى خلع وافتداء وههنا بحث وهو انه يرد اشكالان احدهما لزوم عدم
شرعية الخلع قبل التطليقتين لا يوجبه الفاء في قوله ثم فان ضمير الا يقيما حدود
الله الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها الترتيب على الخلع المرتب على الطلقتين
وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والذكر بعقيب الفاء
ليس بفعل الخلع بل على انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما
ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق … هو الظاهر لان الخلع طلاق

وثانيهما
يأبى ان لا يصح القصد بالاية في ان الخلع طلاق فانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق
على مال الخلع ويجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخر وعن الثاني بان
الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون
بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في انه يكون بصيغة
الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان
قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من ابتداء وعن تطليقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك
العمل على الفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود دون الاخبار
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان
يكون قوله ثم فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من
الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فاذا تم التسريح فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول
له … يحل لكم ما وراء ذلكم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء
ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله محصنين غير مسافحين والمراد بالعقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء والخلاف في مسئلة
المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر وعلى ان لا
مهر لها كالمفوضة التي انكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محل الخلاف لان نكاحها غير
منعقد عند الشافعي بل المراد بالمفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر
او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على معنى ان الولي زوجها
بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص معناه الالصاق حقيقة
في الالصاق مجازا في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم

ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المومنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف على ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس تقدير في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل على استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض السهام المقدرة فيجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمنه معنى الايجاب كان هذا مخالفا للتصريح بان الاية حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا المصنف رحمه عن ذلك وقال حقيقة فرض المهر اي تقديره وبالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي في صدور الفعل فيكون لفظ فرضنا موضوعا شرعا على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهنا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خلاف فيهما الشافعي باصيغة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريره الاولى ان لفظة حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم خاليا عن المحرمات كما في الصوم فانه ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان الزوج الثاني محل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هاهنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا شيء له سوى الذوق فيكون الذوق هو مثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له

وجعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فبقي ما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان فيه باستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان يثبت بقوله جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي التحليل لعشر سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الا انه يتوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة بيبان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان افراد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولا يمكن الحمل على الكل او البعض مما يفيد ببيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف افراد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا اخر على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا

مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل على العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هاهنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس كان ابو سفيان واعد رسول الله صلعم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم ابن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم ابن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على تقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح يقول للعلان على دراهم مبني على كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع قوله المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها واحتياج التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى ظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة مع كراهة المتمسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فانه شاع من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز

ان يفهم

ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا اية اخرى ففي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين انما حرم لكونه قطيعة الرحم وهو سبب مفض الى الوطي فلان تحرم وطئا بملك اليمين واعتبار ان هذا حسيني لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة ويجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والمرتدة والاخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاثبات الحكم الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في محل مصدر معرف باللام لان الاضافة والاضافة للاستغراق فحكم تحريم الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما شاء وله الاتيان لا واولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها وغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار اجماله الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا فقوله والذين يتوفون باعتبار ايجابه عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله اي عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل وتمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض كيف وفي ان العام يخلو عنه الا قليلا معونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهو بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس شائعا في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى يلزم احتمال المجاز في كل خاص وان قيل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل الى القطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف رحمه الله ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه بالتاما الاول فقوله اما الاول فقط

ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند الاطلاق حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص
كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما ثانيا فتقريره انه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام من غير قرينة لارتفاع الامان عن اللغة لان كلما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة يحتمل الخصوص فلم يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة
خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح تناقضهم الاحكام بصيغة
العموم ولما استقام بناء بعتق جميع عبيده فيمن قال عبيدي احرار وهو ابو بكر الى
التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار
الارادة الباطنة في حق العمل فيلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها تعتبر في حق العلم
فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الارادة الباطنة لم تعتبر
الباطنة في حقنا لا عملا ولا علما واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وتبقى
العموم الظاهر قطعيا وفيه بحث اذ انما هو عمل بالغالب وهو الاصل وانما لم يعتبر الارادة الباطنة
في حق البيع وسوا العمل فالاولى لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد
والقياس ولان عدم اعتبارها في حق البيع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل
اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى سبب التبع على اثبات الاصل واما ثالثا وهو الجواب
عن دليل المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في الجمع
بانه يؤكد بكل واحد والجميع وتقريره انا لا نريد بامتناع العام التخصيص مطلق الاحتمال حتى
ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم احتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا
مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز
فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما
يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه
او يراد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل ثم هو ممنوع قوله لان التخصيص

شايع فيه

شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلت لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع
بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وايضا لان مراد الخصم
بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مفصول
ولا شك في شهرته وشيوعه ولكن نهدم المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على
ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فذاك لقول قصر العام على بعض المسميات شايع
فيه بعين ان اكثر العمومات مقصورة على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد
في العام سواء ظهر فيه تخصيص او لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون
قطعيا والكلام يوهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناول الجميع ما
بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال الامام ان التخصيص
الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد بالتخصيص القصر على
البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام
ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور على اصله ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى
ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان مترخيا لا يسمى انه مخصص لا يتعين الا بزيادة
بالمخصص الاول لا بالارادة للخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخص الخاص
واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض
والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا
فان لم يعلم حمل على المقارنة فانه جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر والاخر منسوخا
لتقدمه وانا قيدنا بجواز الاحتمال لان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا الا
ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت
حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا الا
في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجري حكم تعارض النصين فيه بل
بالتاريخ ولكن قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن على انه
يثبت حكم التعارض في الحامل فيعتبر زوجها الا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول و

ما تحقق في الاصل

عليه مر

غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني كل من الاثنين عام **فإن قيل** المراد بالخاص
هاهنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو
عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول
فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة **وإن علم** التاريخ
فالمتأخر إما العام وإما الخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص
للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله إن كان متراخيا عنه كما في الآيتين على
رأي ابن مسعود فإن قوله وأولات الأحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم من حيث إنه عام
من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها **فإن قيل** انتساخ الخاص بالعام المتأخر يستقيم أيضا
أن يقيد بقدر ما تناولاه لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ
في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحوامل **قلنا** هو من هذه الحيثية يكون عاما
أيضا ولما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام
في حق كل ما تناوله من حيث إنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا اعتبر بالعام
فإنه إنما يكون عاما من حيث تناول للخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل
المتراخي ناسخا لا تخصيصا يعني يكون العام في ما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان
الخاص المتأخر موصولا به على ما يجيء

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص

عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو
والأول ليس بتخصيص بل إن كان بإلا وأخواتها فاستثناء وإلا فإن كان بإن وما في
معناها فشرط وإلا فإن كان بإلى وما يفيد معناها فغاية وإلا فصفة نحو في السائمة الزكاة
أو غيرها نحو جاءني القوم الكرام نعلم أنه لا ينحصر في الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة
اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته **وقصر** على المستقل
بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه **لا يقال** إن نحو مثل الشرط المتقدم على
الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاءني

الا زيدا

إلا زيدا أصلا لتعلقها بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل
نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا
ولا يكون زيدا لأنه كلام تام **لأنا نقول** المراد بصدر الكلام ما هو
معتبر في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو أخر ولا يخفى أنه
لا بد من اعتبار الشيء أولا ثم إخراج البعض منه أو تعليقه
وقصره على بعض التقادير **والمراد** بالكلام الغير التام ما لا يفيد
المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس
زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها إلى جميع الضمير **فإن قيل**
لا معنى للتخصيص إلا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا
قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب **قلنا** بل المراد
هاهنا أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا
ولا إثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم
الأصلي وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الشرط للقصر
على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير ساكت عن سائر
التقادير حتى أن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد
للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو
مذهب الشافعي وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم
على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصر على البعض
وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء **فإن قيل** جعل المستقل هاهنا مخصصا من غير فرق
بين المتراخي وغيره وقد سبق أن المتراخي ناسخ لا تخصيص **قلت** التخصيص قد يطلق على ما
يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله
وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير التراخي وجب بطلان

كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص الآيات
بالبعض مع التراخي قوله ولما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه كذا وكذا واما ان
ليس له غير ذلك فانه بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تدمر واوتيت من كل شيء تسامح من زعم ان التخصيص
لا يجري في الخبر كالنسخ   واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالراس وان كان مستعملا
عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور
وراس الجرادة فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل
وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة
                وقد يسمى مشككا وهو اللفظ
الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف في الكثرة والضعف كالمملوك
في القن او المكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى
مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي لما وضع لمعنى واحد التسوي
فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه
يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يحل للمولى استكسابه ولا وطي
المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فلم يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام
الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو للمكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والمكاتب
محتمل للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدير ما يصلح للتحرير وهو حاصل بخلاف المدبر
وام الولد فان الرق فيهما ناقص لما ثبت فيهما من جهة العتق الغير المحتمل للفسخ ولو حلف لا
ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا
منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا في التفكه اي التلذذ والتنعم
وهو الغذائية وقوام البدن به فهو من الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة
فهي غير المستقل اختلفوا في العام الذي خرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام
مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان

في العام المخصوص حقيقة ام مجاز

كان بغيره مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل
او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها
وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل
حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في
الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة
في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول
فاما الاول فلان اللفظ الذي يخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او
غاية موضوع للباقي في مثل اذا قال الرجل لمن اطاع الله ما فاعتق المخرج منه سالم
موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد المعنى الشخصي يعني انه وضع هذا اللفظ المجموع
عند الاطلاق والباقي قصدا او اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو وهم وسيجي في فصل الاستثناء
ان المستثنى منه متناول للمجموع واما الاستثناء فيمنع دخول المستثنى في الحكم وان
اراد الوضع النوعي يعني انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه كان
معناه الباقي فاللفظ لا يصير بذلك حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح
في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء
قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا   على قائله طويل ومعنى الوضع
النوعي ان يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بان كل اسم
في اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلوله معه
يلحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع
من مسميات ذلك الاسم وكل اسم مقرون باللام فهو لجميع ما يدل من المسميات الغير المعهودة
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بل عامة الحقائق من
هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات

والمركبات وبالجملة كلما يكون دلالتها على المعاني بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك
المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه
بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها وسمي مجازا
لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة
على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع
الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رأيت الاسود في [illegible]
من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل
فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا
في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول
الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في
فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا
باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع
واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا
نعم لو كانت صيغة العموم للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في
الباقي مجازا من حيث انه لوضع الكل وحقيقة من حيث وضع البعض للبعض الا ان المقرر
انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز بمعنى اطلاق
الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول
الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده

الحكم

وضعين

الحكم وقد يجاب بان الباقي ايضا نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه
اذا كان تناوله وارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل ذلك الاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناوله للعبيد الغير سالم
بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على
البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن
الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق الحكم
ها هنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف
المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة
والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة
تكرير الاحاد المتعدد بناء على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في
تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ها هنا واجيب
بانا لا نسلم انه تكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا
في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعنى
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية
في وضعه له انه مثل التكرير وبمعناه في الحكم وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغ العموم للكل
ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناولته من حيث انه كل لا
بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض
حتى انه لو كان الباقي دون الثلث يحتمل ايضا وان كان لصفة العموم نظرا الى الاحتمال
انه يكون الشمول قال اما لكي احرارا الا فلانا وفلانا وفلانا لا مملوك سواهما كان
الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما غلام

ما لو قال الواهم العبكلي لمرادا الاماكي   اي لفظ العام مجازا كان الاخوان يقول
اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام
على ما شعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق
كان المراد ان لفظ العام على الخروج منه البعض مجاز اما اعتبار انه عام لولا الاخراج
وان التنظر انضمام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى يثبت التخصيص ما ورد الملك
وهو حجة تقرير كلام ان العام المقصور على البعض الذي بين ان يكون بغير
مستقل او بمستقل حجة الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل
القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانه اذا علم المخرج او لضم الى التعليل وغير
المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال بعتك اجرار الا بعضها
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان تبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان قطعيا
في الباقي لعدم ورود الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره
باق كما كان في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول
بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار والاولى
ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات
التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة
الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص
غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفصيل الاشيا اللهم الا ان يعلم
القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند
الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي
في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما

فالعام

فالعام قطعي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان
ان العام بعد التخصيص دليل فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا
والتمسكات مشروحة في الكتاب وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى
العام حجة قطعية كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكونه
مستقلا بخلاف الاستثناء فانه جزء له ووصف قائم بصدر الكلام لا يفيد
شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب
جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان   وعندنا
يكن فيه شبهة العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
موجبا قطعيا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعام
المخصوص منه البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعيا واما تمكن الشبهة
فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا او فيما
دون الكل افرادا استعداده متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان
فلا يثبت بعض منها الا بترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح
في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع لان ما وراء المخصوص
متعين مثلا اذا اخرج من المئة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين
الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل
المشهور على تقدير تمامه لا يدل على الشبهة بل على انه لا يبقى العام حجة اصلا
ويصير مجملا موقوفا على البيان   ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها
على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان
معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن لا قطعا لاحتمال خروج
بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لا ترجيح من غير مرجح مختصا بصو

المجهول حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا
جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب او الخبر المتواتر بمعلوم ما كان
المخصوص او مجهولا ان تخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وعلم
من جواز تخصيصه بالقياس انه دون الخبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح معارضا للخبر الواحد حتى رجح ابو حنيفة خبر القهقهة على القياس وكذا
خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع الشك في اصله فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي
او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل
بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون
مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بشيء لان القياس
مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل
ولا يعلم تراخيه بطريق القطع لكن لا يسقط الاحتجاج به لان
المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل بنفسه مفيد
للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات
الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع
الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل
فيما يتردد بين الشيئين ان يعتبر بهما ويوفى حظه من كل منهما ولا يبطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول
عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى
العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام و
الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك

في

في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه
شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما
فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة
فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح
تعليل الاستثناء لانه ليس بنص مستقل بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام
دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما
وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم
حجة العام فلا يبطل حجته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه
ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصوص المجهول
باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيبقى الشك
في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه لا يقال لما
كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاولى انه شبيه بالناسخ يسقط كما
يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثاني انه شبيه
بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص
المعلوم للشبهة الثاني انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل
الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاول يصح تعليله انه لشبهه
بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ
لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ التنصيص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فكيف
يصح تعليل المخصص اصلا كلا شبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ
وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع هو صيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع من المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي
لاستقلاله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل

الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد
على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي
سقوطه وبطلان حجيته كما زعم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عند كل لانهم
قايلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال
لما فيه من تسليم بطلان المقدم القايل بان صحة التعليل توجب جهالة في العام
فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قايم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعين
لا يدرك ايضا هو في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام
وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت
بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصفه كونه يقينا قوله اذ هو اي
القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو
في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان
عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
يبين ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان المخصص يبين
ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس
ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يقتضي
عدم دخوله ظنا فلا يصح بخلاف العام بعد التخصيص فانه قطعي والقياس
ما يدل لما يتناوله من البيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي
يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده
فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا
وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول شيئا من افراد
العام والكلام في القياس المتناول له والاصل يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك لم يشترط في القياس المخصص

للعام الذي خص

للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام
بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا
يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع
الحر والعبد بثمن ابتداء ولهذا لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل
واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة قوله لم يدخل الحر
تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وهو
لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مذكاة وميتة او بين
خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد
المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما مائة فحصة العبد من كل الالف
على النصف وصورة البيع بالحصة فاذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من
الالف الموزع على قيمته وعلى قيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت
البيع ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في
الايجاب وقد شرط قبول العقد في كل منهما فقبوله في الاخر صحيح لا يملك
المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما
هو عند صحة الايجاب فيهما ليلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبايع في قبول
احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اعتق عبدا او مكاتبا او مدبرا
او ام ولد لم يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون
عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر
لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا
يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب
على المحل لكن في حكمه لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن
الثبوت لا السبب عن الانعقاد كما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة

قوله وهذه المسائل على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل
الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين **مثال الاول** باع عبدين سالما وغانما
بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في سالم ثلاثة
ايام **مثال الثاني** باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم **مثال الثالث** باعهما بالفين
كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما **مثال الرابع** باعهما بالفين على انه بالخيار في
احدهما من غير تعيين بثمن كل ولا محل الخيار فرعاية شبهة التنصيص اعني كون
محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كل من العبدين بالرد
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبهة
الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في
الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاول مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة
المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهتين صح البيع في الصورة الاولى
دون الثلاثة الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبهة النسخ ولم يصح في البواقي
رعاية لشبهة الاستثناء **ووجه الاختصاص** ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب
الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن يرجح جانب الفساد
فيلايم شبه الاستثناء **وقد يقال** انه في كل من الصور عملا بالشبهين **اما** في
الاول فلان شبه الاستثناء ايضا توجب صحتها لكون المستثنى معلوما **واما** في
الثانية فلان شبه النسخ توجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية
وشبه الاستثناء توجب فساده فلا يثبت الحكم بالشك **واما** في الاخرين
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقود وشبه النسخ يوجب انعقادها فالعقد قد لا
ينعقد بالشك **وفيه نظر** اما اولا فلان معنى الاستثناء ان محل الخيار غير
داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا في حق
المبيع ومعلومية المستثنى لا يدفع ذلك **ولهذا** جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن
موجبا للفساد مع انه معلوم **واما** ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز لما

موضحا

يوضع في الشرع الا كذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك
والجهالة المبيع او الثمن **فان قيل** جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية
فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر **اجيب** بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار من كل وجه
من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب
في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته
من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه
صيانة لحق لا لمعنى فلم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير
موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما وراء هذه الضرورات كذا في شرح
التقويم محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر
فانه لا يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيبقى بحصته
من الثمن **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان البيع في
الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو جزء
قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع الحر والعبد مع الحر **وتقرير** الجواب ان
كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما
باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا
بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا **والحاصل** ان محل الخيار
مبيع من وجه دون وجه فلم يعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا
حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية
لشبه الاستثناء **فصل في الفاظه** اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى
الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ
مجموعا والمعنى مستوعبا سواء كان له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام
بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور عام بصيغته
فقط اذ لا بد من تعدد المعنى اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد

مثال الاول

مثال الثاني مثال الثالث

مثال الرابع

بيان النسخ

ولنا

واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او
على سبيل البدل الاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد حيث
يثبت للاحاد لما يثبت لا بد ولهذا في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه
يثنى ويجمع ويعود الضمير اليه بالافراد مثل الرهط دخل والقوم خرج ويحققه
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء
ذكره في الفائق وينبغي ان يعلم ان هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم
والا فصيغة فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد حتى
انه لو قيل الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله
جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم
يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا
ومن شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء قلنا من ضرورة ان المجموع
لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع
من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس
الحكم على الافراد بل على المجموع الثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد كان مجتمعا
مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق
درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم الثالث ان يتعلق
الحكم بواحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن
اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة
معا منهم لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يصح الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول تعلق بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني
غير مشروط بشيء منهما والجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام

المتناول

المتناول للمجموع مثل الرهط والجمع لصحة اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية
له يعني انه مفهوم من جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك ولكن المراد
انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغيره لكن من الاعداد لانه
ح يكون من ما يفيد المعنى الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على
الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي في ذكر
اسماء المجموع والاتفاق على ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به
في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او
كثرت وان كانت بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك فاما تحقيق ان الموضوع للعموم
هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف فعلى الثاني هل يصير من قبيل
وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ
باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وان الافراد المحققة خاصة او
المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي او العرفي
فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد يطلق
عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا
يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج
امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين من الثلث يحجبان الام في الميراث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل
جمع في المواريث والوصايا حتى ان الاثنين من البنات كالاخوات والاثنين فيما اوصى
للاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ليس لكل منهما الا قلب
الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثل هذا حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام
تمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على الفصل بين صيغ الواحد

اقل صيغة الجمع

والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم على ما ستعرف مثل رجل ورجلان ورجال وهو
فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر من صيغ الجمع وايضا يصح نفي
الجمع عن الاثنين نحو ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة او اربعة
ولا يصح رجال اثنان وليس هذا لمراعاة صورة اللفظ بل يكون الموصوف والصفة كلاهما
مثنا او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ مثنا على ما تقرر في موضعه
ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف
اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار
انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي
ترك الاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان
لا ضعف حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة
لكونها قرابة مجاورة فيكون للاثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك
بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن
مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني الابنتين ثم لما كان هذا
موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن
مثل حظ لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة
لما استحقت الثلث مع اخيها فمع اختها بطريق الاولى واما الحجب فلانه
مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة مثل القاتل او بالفعل على ان
الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رض قال
لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له

اخوة

اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رض نعم لكن لا استطيع ان
احالفهم فيما رووا ولا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلكونها
ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
او تعبير الواحد بالكثير في العظم والحكم كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى وانا له لحافظون
مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة انما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو
الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما
وانفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك احترازا عن اجتماع الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة
كما يقال للمتردد في الامر قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو
انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم
الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من سفر
واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة
الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا
الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ محل النزاع في ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا وانا في
نحو صغت قلوبكما فانه وفاق وعلى هذا الاصطلاح الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا
ومع ذلك يجب ان يحمل الاشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون
اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان ذلك الغير او اكثر وهذا معنى عام
واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة
والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظي وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان
مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والتحقيق ان هذا المجاز ولم يوضع للمتكلم
مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون الشيء من احكام الاصل لان المتكلم بهذه

الصيغه بحكم بجانفه وعلى هذا يبني على ان ذلك المعنى تبعًا له في الدخول تحت الصيغه لانه
ليس يتكلم بهذا الكلام حقيقه وهو ظاهر وايضا اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى
بكثرته ويصير بمنزلة الاصل انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة قد
تظاهر على ان الفرق بينهما انما هي في جانب الزياده يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة
فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه يختص بما فوق العشرة **وهنا** اوفق الاستعمال
وان صح بخلافه لكثرة من اللغات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى
التخصيص **فقيل** لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام **وقيل** يجوز الى الثلاثة **وقيل** الى الاثنين
الى الواحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه
مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تعويلا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما
دونها يخرج اللفظ عن الدلالة فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنافي لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد **وفيه نظر** من وجوه **الاول** ان الجمع انما يكون عاما عند
الاستغراق على ما تقرر ودخ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلاثة
اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ النزاع في اطلاق صيغة الاثنين بل الواحد مجاز كما
سبق **وايضا** النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق الجميع لا اقل ولا اكثر فلا
معنى لهذا التفريع اصلا **الثاني** ان حمل الجمع على الفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند
تعذر الاستغراق على ما سيأتي ودخ لا عموم فلا تخصيص **الثالث** ان من قال اكلت كل رطب
في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا
لغة
ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص
انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة **وعن الثاني** بان لتعذر
حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وبنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير
المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي **وعن الثالث** بان الكلام في
المراد التخصيص بمستقل وقد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل

فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان تخص العام بالبعض بالاستثناء
وضوح يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم
الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس
رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر **وقيل** لانه مفرد انضمت اليه علامة
المحاذ بهي التاء فرى الحسبان **وفي** الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حافة
واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص
انها ليست الجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله**
ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال **واقول** الاقرب
ط وتعريف الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل
الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال
الرجل كذا او قد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن
مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افراده مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث
لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون
بحيث يفتقر اليه ودخ اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو
العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات والعهد
الذهني من فروع تعريف الحقيقة **ولهذا** ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف
العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا **اذا تمهد هذا فنقول** الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه
حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج

خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفي ما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني
مقدماً على الاستغراق بناءً على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالاً في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب
والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة تعريف الماهية
فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخراً عن الاستغراق بناءً على انه
يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ايضاً لو تم يجري في
بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة
معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني
في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فتميز عن اسم
الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى توقف العهد الذهني على
قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف
ايضاً حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت
الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة
على انه للفرد دون نفس الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين
واذا كان هذا تعريفاً للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم
على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه
قد يكون خاصاً اسم عدد مثل جاءني عشرة الا واحداً او اسم علم مثل كسوت زيداً
الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال
الا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه
في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما فيه

الاستثناء

الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر
وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك
لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة لولا
الاستثناء لا غير الا بعده ومنعه عن الدخول تحت الحكم ولا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصوراً اشار مثل المستثنى تحويله العشرة الواحد وزيد الرأس والشهر اليوم
والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه لتناول الاستثناء
وغيره فيصح الاخراج الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما
هو من اجزائه كما هو في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيداً
ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع
المعرف الذي المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع لشهادة الاستقراء
والاستعمال او يقال المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هاهنا الرجل
قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة
العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع
فانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد
او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة
في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس
متحققة ولم يعتبر معنى الجمع فيكون الافراد والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء ممتنع ومن
انه لا يصدق قضاء لانه نوى المجاز لا يتبع الا بالنية فصار كانه نوى المجاز هذا
الجنس بمنزلة النكرة مخصوصة بالاثبات كما اذ الطف الخيل محمل البربر كوب
واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله نعم انما

للصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف
الي واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير
لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم
ان هذا المعنى للاستغراق والمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الي فقير واحد
فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام محمول
على تعيين تعريف الجنس اي الاشارة الي هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية
باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير
فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء من مفهومه معناه قول فخر الاسلام ان كل جنس تضمن
الجمع بمعنى الجمعية وهو الثلاثة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل
على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة
باعتبار معهوديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه
لا يقال الكلام على تقدير ان يكون هنا معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني
تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الي بعض افراده
من حيث انها حاضرة في الذهن لا تم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور
المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في
الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل مدى كلام
فخر الاسلام عبارة ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل
ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا نفيناه جمعا لغا
حرف العهد اصلا واذا اعملنا لام الجنس بقي حرف اللام لتعريف الجنس
وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى فعلم من هذا
لا شك ان حمل الجمع على الجنس وعلى العهد والاستغراق حقيقة والاتساع

الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت ما لفلان علي الا في يدي من الدراهم ولا شيء
فيه فانها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده
وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس
ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى
لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون
سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد
كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الكافرين الفاسقين لانا
نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب
عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من
الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها فان قيل لصحة الاستثناء لقوله تعالى ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك قلنا صحة الاستثناء متوقفة على العموم
واثبات العلم بها دور بل يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من
غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع ولم يختلف في جمع
المنكر لا شك في عموم بمعنى انه يتناول جمعا من المسميات وانما الخلاف في العموم
بوصف الاستغراق وبعضهم على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في
الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد وعلى سبيل
البدل على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء
كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في
حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا
بد من الحمل على الاول تقليلا او على الكل تكثيرا فايل تم وهذا اقرب لان
الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة

من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى
الجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب
نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم
البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات
اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك بين الكل ابهام كما في رجال الا رجال
اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعين عدده واما ما ذكره
من الجمع بين الحقايق انما يراد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا
فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على مرتبة بطريق الحقيقة
فهو قول بعدم الاستغراق ومنها الفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الحقيقة
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او المعهود الذهني كما في اكل الخبز وشربه
الماء فانه البعض الخارجي المطابق المعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر
في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كما ذكره المحققون
جعله للتعريف للماهية وكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق
ما لم يسبق ذكره كقولك الغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل
السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين فهو خارجي لكونه
اشارة الى معين كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله
تعالى السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على
ان المراد باللام هاهنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال
الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم ومنها اي ومن الالفاظ العام
ان النكرة الواقعة في موضع ورد فيه نفي بان ينسحب عليها حكم النفي
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف
فلا تتوهم

فلا تتوهم نفيها في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما
من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة
لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوزه واستدل المتكلم على عموم النكرة
المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
ستعملهم تقرير وتبكيت يعني انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك
فهو جواب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراده
نحو زيد وقد يقصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بحيث
ان يكون المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتاب فهو
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب
الجزئي مثل انزل بعض الكتاب على بعض ولم ينزل بعضها على بعض وانما قلنا
الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الجملتين والتعضد هنا ليست في
جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة
توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام لنفي كل معبود سوى الله كان اثبات الواحد
الحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد
ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما اقترنت الا له
للمعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على
ما هو صوابه قلنا معناه الرحيم المعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد
خاص من مفهوم الاله الا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ان الا استثناء
هنا بدل عن اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله معبود او في الوجود الا الله فان قلت
هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود دون العكس
قلنا لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة
وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان
وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون

الاستثناء مفرغًا واقعًا موقع الخبر لان للمعنى على نفي الوجود كلا اله موجود
الله تعالى لا على نفي مخلوق الله تعالى عن كل اله والنكرة في موضع الشرط
يريد ان الشرط في مثل ان فعلت خصلة حرًّا وامراة طالق اليمين على تحقق
نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتًا مثل ان ضربت رجلا فكذا
فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلًا وان كان منفيًا مثل ان لم
رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة
في الشرط المثبت خاص نظرا الى جانب الجزء فيجب ان يكون في جانب
النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام نظرا الى السلب الكلي
فيجب ان يكون في جانب نقيضه للخصوص والايجاب الجزئي
ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد
تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل دار زيد وحده قبل
كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ويستدل على عمومها
بوجهين **الاول** الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقولك
معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد
مؤمن وكل قول معروف معنى قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعريض
التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام
عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة
الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر وبكلمة
اي او بالنكرة المستثناة من النفي **الثاني** ان تعليق الحكم بالوصف المشتق
سواء ذكر موصوف او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة
لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة في الموصوف

كبير واحد

كتبي واحد بعموم العموم فيدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجالا عالما يحنث بمجالسة
عالمين او اكثر **وتحقيق** في بيان ذلك ان الاستثناء ليس يستقل بحكمه انما
لوحظ صدر الكلام وصيغة النكرة في صدر الكلام عامة في وقوعها في سياق النفي
لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما
ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا **والوجه** ما اشار
اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء لم
يخص متناولا لها واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع
فيخص ذلك النوع بصير ورته مستثنى **وتحقيق ذلك** ان في النكرة معنى الوحدة
والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة
رجلين الا انه قد انضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية
دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم
بخصوص يعلله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه
الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في
مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل
وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله
لا اجالس رجلا عالما ويحصل بمجالسة رجل واحد **والحاصل** ان النكرة في
غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة
بوصف عام **فان قلت** قد صرح فيما سبق بان الخاص خاص من وجه عام من وجه
بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما حقيقيين **قلت** ليس المراد بالخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما لا يكون
متناولا الا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة

اليد وهو معنى مخصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعم والذين يتوفون والآيات
الاحالة ان كلا منهما النسبة الى الاخر خاص من وجه وزيفه ابن الحاجب ان
التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق
العام على اللفظ لمجرد تعرض مسمياته مثل العشرة والنكرة في غير
هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم اعلم ان النكرة المقصد
بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعم علمت
نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة
ان كانت خاصة فان وقعت في الاثبات فهي مطلقة تدل على نفس
الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعم ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فانه اثبات الاسم بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت
في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس
غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله
على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع
بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا اقر المحققون التابع
فحينئذ يعني انه حينئذ محتملة لخصوص شيء مما يندرج تحت امر شرعي
من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي
لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل
اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل
بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير

اي فقير

اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان
سمي مثل هذا العموم عاما فنعم والا فلا دليل على انهم جعلوا امثال ذلك خارجة عن هذا الحكم
اولا فلهذا كان عاما مع انه من هذا القبيل فان جعله مستغرقا فكل نكرة كذلك
والا فلا وجه للعموم واذا اعيدت نكرة فلما اخر الكلام الى ذكر النكرة
وافادتها العموم والخصوص اورد فيها ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول
اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف
اللام والاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة والعكس وتفصيله ان المذكور اولا
اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير
اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول وان
والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر
كان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وفي الكشاف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فان الثاني مغاير للاول والا فبعضه
لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا
في البعض الكل سواء تقدم او تاخر ويشكل لاعادة المعرفة بلا نكرة قول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذي كانوا * مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا
فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم
المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول
ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما
ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال
الله تعم واتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعم

اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات
الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القراين والا فقد تعاد النكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على
ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا
وشيبة يعني فوع الكتاب ومنه باب التاكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما
انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله
كثير في الكلام كقولهم هذا العلم كذا وكذا او دخلت الدار فرايت كذا وكذا
ومنه بيت الحماسه وكذا الكلام في الوصفين يعني ان المعرفة مثل
النكرة في ان مطلق الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة
كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان مغايرا وما كان عبارة المتن
تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني
عين الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرناه دفعا لذلك
التوهم لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي
عن النبي انه خرج الى اصحابه ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر
يسرين وذلك يدل على الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة وتنكير
يسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه
او الجنس اي الذي يعرفه كل احد وقد لمح فخر الاسلام وغيره نظر
ومصهور بان الجملة الثانية تاكيد للاول لتقريرها في النفوس وتمكنها

في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع
زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه بقوله والاصح
ان هذا تاكيد وان اقر بالف يعني لو اقر او اوصى على الشهود فاقر عندهم
مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني
هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر
بحضرة شاهدين بالف في مجلس ثم بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب
فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين الاولين في الاصح
وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وتمسك بهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما
اذا كتب لكل صكا الفا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف
واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بزيادة الشهود وان
اتحد المجلس فالازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا
في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا بكلا الاقرارين
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهدين والف عند شاهد اخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي فالازم الف واحد اتفاقا كما في المحيط لانه قصد به ان
احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر في مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد
بما في الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر
عند شاهدين المتصرف فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة الفين
بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول وفيها اي في
نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد
كسائر النكرات وقد تعم لعموم الصفة كما سبق في تكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال
الاضافة الى النكرة ظاهرا واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها الواحد منهم
يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة يجب اللفظ

والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها
قد تكون جزءاً او صلة او شرطاً وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن
عملا ان ايكم مع صفة يحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا يخفى في انها مبتدا
واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين ان يعتق عبدا
من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال بخصوصها بعود
الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد
ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن وغيرهما
فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعاً معاً او على الترتيب
عتقوا جميعاً وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعاً لا يعتق الا واحد
منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان
تعين العتق من جهته وظهر الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام
وفي الثاني ما قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى
النكرة التي تناولتها اي وان لم يعتقوا جميعاً ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم
حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معاً لان
الشرط فهو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد حتى لو حملوها على التعاقب
يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها يعتقون جميعاً
لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهو انما يحصل
بتعلق فعل الحمل بكل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود حصوله
بجلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بتعلق الحمل
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت
في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق
النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهو موصوف في الصورتين لانهما كما
وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول

فالاولى



بان الاولى وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ان يوجه فيما اذا
قال والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى
ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل يتصل
به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاماً به المفعول به فضلة ضرورة فانه
ضرورة فيتعذر بقدرها فلا يظهر اثرها في التعميم بخلاف المفعول فيه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا
فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعاً
والى المفعول فيه بالوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به
هاهنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا
لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضاً ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم
وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها وهنا فرق اخر تقريره
المقام ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يلزم واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية
لبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه
مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد متفرد عن الغير وفي الصورة
الثانية تعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في
تعيينه فتحصل الاولوية فيثبت الواحد من غير عموم وفيه انه لا معنى لتخيير القائل
في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهنا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها
التعيين مثل اي عبيدي وطائه دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا

فلان الكلام فيما اذا لم يفهم المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا
او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو
اختيار البعض بل ضرب الجميع او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاو-
لى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفردا بالمضروبية كما في المدارسه واما ثانيا
فلانا لا كلام في الصورة الاولى بعدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضرب مرتبا
وعلى هذا التقدير لا يلزم عدم اولوية البعض عتق كل واحد بجواز ان يعتق
كل واحد منهم ويكون الاختيار للمولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت
واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق
واحد ويكون خيار التعيين الى المولى **فان قلت** كون اي للواحد انما يصح
في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين اما اذا اضيف الى
النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي رجال
ضربوك **قلت** مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك
او نحو ذلك ومنها من تكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة وهو
والاولى ان يعم ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد
او جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو
والى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
التفصيل المتعذر **اما الصورتان** فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد
يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله ومنهم من يستمعون اليك ومنهم
من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا
للبعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم
بانتظام جمع من المسميات يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق
على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشايع

الكثير

الكثير حيث يكون مجرورا هذا الباقي فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة توكل العموم
وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية
الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي
من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن
فان ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن
شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض
بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هاهنا بعموم الصفة والمشية صفة
الفاعل دون المفعول ولو سلم فالعموم يقتضي عتق الكل لا غير وضعفه ظاهر
وبينهما فرق اخر تفرد به الكاتب **تقريره** ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة
الكل محتملة فيحمل على ان التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل
المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن الحمل بعموم من وتبعيض من بان يعلق
كل واحد لانه علق كل عتق بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب عتق الكل
سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تعلق المشية بالكل دفعة
لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم **واما** على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه لانه حال كونه
بعضا من العبيد **ويمكن** الجواب بان اخراج البعض يحقق التبعيض **وههنا
نظر** هو ان التبعضية التي يدل عليها من هي التبعضية المجردة
المنافية للكلية لا التبعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه
وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظ ومنها ما في غير العقلاء هذا
قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم **فان قيل** ففي قوله تعالى
فانه واما سبحانه يجب ترك تجميع ما يشعر بها العموم كما في قولهم ان كان

ما في بطنك غلاما فانت حر قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما
يتيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وقد مر وجههما اما وجه الاول فقول ابي يوسف ومحمد رحمهم الله فهو
اما عام ومن البيان والتفصيل عدد الطلاق المشهور واما وجه قول ابي
حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث وهما
ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى خالق كل شيء
وقوله تعالى واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال فالمراد واحد بخلاف سائر
ادوات العموم على ما سبق من المعرف باللام ونحوه وما ذكره شمس الائمة في
الاصول ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة الخصوص كما اذا قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة تحقيقا
للخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق
فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله
على سبيل البدل فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة
فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل
يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر
بخلاف كل رجل فدخلوا معا اما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين
فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير
ومعنى الاول السابق الغير المسبوق فلكل اي لكل واحد من العشرة
الداخلين معا او بالنسبة الى المتخلف الذي تعدد دخوله بعد فتح الحصن
وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس
بداخل اصلا بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله
الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس بعموم على سبيل

الافراد

الافراد بل بعموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل مستعارا
من الكل او الجميع ليكون لكل منهم او للمجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الافراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وقصد العموم من انما يثبت ضرورة ابهام كالنكرة في
موضع النفي ولا اشتراك فتصح الاستعارة ومنها فرق اخر وهو ان الاول هو
السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد ولهذا الفرق بالمفرد السابق بحيث
اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما
عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الى الافراد الاول
فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكانت
لشمول الاجزاء يعني لكل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان
يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادا
ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق
بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب
بان قيد عموم السابق فيه بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة
ان التنبيه له ان اولا ههنا معرفة بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان
المراد بقولهم الاول اسم للسابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان الشروط لاستحقاق النفل في مسائل تقييد
دخول الحصن بقيد الاول لو بد اما ان يكون مذكورا مجردا عن لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا
معا او على سبيل التعاقب فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور
الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل
للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى
لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا
شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل

واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه يعم على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول لعدم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كما ذكره فخر الاسلام **واعترض عليه** بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا افرادا استحقه الاول وحده عملا بالمجاز كما اذا دخل الاول وحده **واجيب** بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادا او دخل واحد فقط فالظاهر يحمل على المجاز **ورده** صاحب الكشاف والتلويح بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة لنصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على المجاز كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع ورجل شجاع حتى يعم مثلا ايا ما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلا دفع لهذا الاشكال الا ورد المتحشي كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول لا على ما ذكر وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كالواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادهم كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا للبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافراد يدل على امرين معناه او مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما

مدلولا

مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما **فان قلت** فالامر الاول هو ان يستحق السابق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك ولهذا كان او جماعة مع قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد الاول **قلت** عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس مرجعه انه معتبر في المعنى المجازي بل مرجعه انه لا دليل على الاستغراق والحكم لا يثبت بدون الدليل **فقوله** لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار الاجتماع ولهذا يستحق الواحد والامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد **وقوله** حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم المعنى الثاني **واعلم** انهم لو حملوا الكلام على الحقيقة وجعلوا استحقاق النفل كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكنه **ومنها** ما سيذكر من محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا **فذهب بعضهم** الى العموم لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد جزمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون بصفة معينة والمحكم مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان **والجواب** انه لا عموم لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به لدليل من دلالة النص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم بمثل قضاء الشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام **وفيه نظر** اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا **واما ثانيا** فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام **واما ثالثا** فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم

بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية من وتة ان الفعل اعني قضاؤه
بالشفعة لما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان تقع حكاية بصيغة
العموم بان يقول لمثله الشفعة ثابتة للجار قلنا نعم يكون نقل الحديث بالمعنى لحكاية
الفعل والتقدير بخلافه   اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون
تعلق بذلك السوال او الحادثة وح تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون
اللفظ نطقا في الابتداء لا يحتمل الجواب يعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون
اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما
او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا افيعطي هذا الا تعم بلى في
جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب ليس لي عليك كذا اقرارا الا ان
المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في
جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا   حملا للزيادة على الافادة يعني لو
قال ان تغديت اليوم مكرا في جواب تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي
في ذلك اليوم ذلك الغدا المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتدا
اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهر والغاء الحال المنبطنة وفي حمله على جواب الامر بالعكس
ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال   صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر من
الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية
الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية
وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن او كقوله عم ايما اهاب
دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وكقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما

غير لو

غير لونا او طعما او ريحا و رجعوا بالسؤال عن بير بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره
لجاز تخصيص السبب منه بالاجتهاد فان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان
لنقل السبب وما يدخل فيها طابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول
بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت المراد قطعا بحيث لا يحتمل
التخصيص بدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا ينحصر في خصوص الحكم بل
قد يكون بعض معرفة اسباب نزول الآية وورود الاحاديث والخوض في القصص وما يتم
وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد يحصل مع الزيادة ولم
وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص   فصل في المطلق والمقيد
عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى
ان حصته من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج
من الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة فانها خرجت من شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة
في الرقبات المؤمنات وتحقيق   انه اذا ورد المطلق والمقيد فان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان موجبا لتقييد الاخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة استلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد
ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على
المقيد تقييده بذكر القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد
بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلنا نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد
لكن ان كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل
المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في
مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا

المطلق والمقيد

علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليم **وفيه**
نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار
حمل المطلق على المقيد بهذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان
كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة كافرة ولا تعتق رقبة لامكان الجمع بان لا يعتق
اصلا **ولا يخفى** ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان
تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل
كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام
في الآخر ولا يحمل المطلق والمقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن
مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الاجتماع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء
غير المتتابع لموافقته المامور والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور **وفي**
المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في
حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم نعم انما
حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة مثلها
يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان
فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي لعالم شرط التتابع لانه لا عمل عنده
بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه
قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين لان
المطلق انما يحمل على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان
الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق
به فيكون اولى لان السكوت عدم **وجوابه** القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند
التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وهنا لا تعارض لان مدار العمل
بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة

وفي كفارة

وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على ان الآية ان المطلق ساكت
عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي لان التقييد **فان قلت** الآية انما تدل
على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة توجب التغليظ والمساءة
لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك **قلت** اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب
ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسارة هو تلك القيود
والاشياء المسؤول عنها **وقد يقال** في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت
عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص **ولا يخفى** ضعفه بل ضعف الاستدلال
في هذه الآية في هذا المطلب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال ابن عباس
رض ابهموا ما ابهم الله وهو لا تقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول
وعامة الصحابة قالوا ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي حالها
عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في
التقويم **وقد يجاب** بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا
على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة
ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء
المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا **ظهر** فساد ما استدل
به الشافعي من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد **فان قيل**
حكم المقيد نفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد **اجيب** بانه يفيد استحباب
القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم
الاطلاق والتحقيق في القياس عليه يعني حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد
اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية الحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم
اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجي في فصل مفهوم المخالف **واما ثانيا**

فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو جزء بعض المقيد كالكفارة
مثلا **واما ثانيا** فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم المقيس او انتفائه وهنا
المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغير من غير وجوب لعدم دلالته على التعيين فلا
يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد وعدم اجزاء غير المقيد **لا يقال** المطلق ساكت
عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحال في الوصف كما قبل النص
النص **لانا نقول** لم بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وهذا معنى
قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا الاجزاء القيد لا
ان القضية المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل يدل على وجوب المطلق اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره ولهذا لابد في دفع ما يقال على تقدير صحة هذه المقدمة لا يلزم
عدم اجزاء الغير المقيد كالكفارة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها ايجابان
مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز
بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس
في حكم واحد مع انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة
في الحكم فالحمل واجب بالاتفاق كما مر **قال** التقييد لا على الاثبات في المقيد وفي
في بعض **قلت** هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما
شرعيا ضرورة وفيه نقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكفارة اصلا فانه
عدم كلي اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجازات الخصم بتسليم بعض
مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق   تسامح في العبارة والمقصود
انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكفارة باقية على عدم الاصلي   ودلالة المطلق عليها
اي على الافراد ضمنية لان القصد منه على نفس الحقيقة او الحصة غير معينة
محتملة لحصص كثيرة والمراد ان دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول الظاهر
ان قوله كتحرير رقبة انما يدل على اعتاق رقبة ما   لا يقال انه قد تم

الرقبة

الرقبة بالسلامة مورد وجوب الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال الحكم الا طلاق في
بالقياس لو لما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئ الا المؤمنة لكان القياس دليلا
على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز   فصل في الكلام في المشترك
المتأمل في الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لترجح احد معنييه او معانيه وهما
كان ها هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تأمل
فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في
معنييه **وتحريره** محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد
من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع
بان يقال رايت العين ويراد به الجارية والباصرة ونحو ذلك وفي الدار الجون اي الاسود
والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت **فقيل** يجوز **وقيل** لا يجوز **وقيل** يجوز
في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى انه محل الخلاف
فيما اذا امكن الجمع كما ذكرنا في الامثلة بخلاف صيغة افعل في قصد الامر والتهديد
والوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة **وقيل**
مجاز **وعن الشافعي** انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على
احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة **واختلف** القائلون بعدم الجواز **فقيل** لا يمكن
للدليل القائم على استحالته وهو الذي اختاره المصنف **وقيل** يصح لكنه ليس في اللغة **ثم** اختلفوا
في الجمع مثل العيون **فذهب** الاكثرون الى ان الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا **وقيل** يجوز فيه وان لم يجز في المفرد
وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما
حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيهما
استعمالا في نفس الموضوع لم يكون حقيقة لانه لو كان موضوعا للمجموع

لمانع استعماله في احد المعنيين على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس
الموضوع له بل جزءه والاول باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز
ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع **وجوابه** ان استعماله
في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته **ان قيل** لا نعني باستعماله في
مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع
بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث
هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك **فجوابه**
انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان كان موضوعا له بدون الاخر
اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر و
اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاجتماع لما مر في
بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الاول فظاهر لما
واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث
يفهم منه ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فاذا لا يمكن الا
اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة فلو اعتبر الوضعان
في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الغير والاجتماع
بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ المشترك بين المعنيين حقيقة في اطلاق
واحد **وذلك** لان سببه هو الواضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان
الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او تحقق الواضع الاول والاختلاف
الواضعين ان كان غيره **والوضع** هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في
المعنيين حقيقة كان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ

وهو باطل

وهو باطل بالضرورة لانتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغالطة
منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به
كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين
الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
وفي طلبه القطع انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر
اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك
المعنى وجعله متفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ الا هذا
المعنى فالحق ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير
اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا المعنى بدون (?) استعماله في الاخر وتارة مع
استعماله والمعنى المستعمل فيه في الحالتين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل لما سيأتي في **بيان اللزوم** على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا هو الجمع بين الحقيقة
والمجاز **واورد عليه** انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا
نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع
اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له **فاجاب** بان ارادة المجموع
في المشترك تثبت الارادة لكل واحد من المعنيين اذ ليس هاهنا مجموع يراد
فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام **وفيه نظر** لانه ان كان هاهنا مجموع يراد به
اللفظ ويقابل كلا المعنيين وتم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي
المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **فالاوجه** ان يقال محل النزاع هو استعمال
المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم
لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه

واما
بيان اللزوم
واورد عليه
فاجاب
وفيه نظر
فالاوجه

بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
علي انه نفس الموضوع له والاخر علي انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد علي انه نفس الموضوع له لكان
اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير خلافه ولو اريد كل واحد علي انه مناسب
للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنا مجازي يتناولهما
لكونهما من افراده وقد عرفنا انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما علي انه
معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان
يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم الجمع وباعتبار اطلاق اسم البعض علي الكل فيكون
حقيقة في كل واحد مجازا في الجمع **قلنا** سيجي ان اطلاق اسم البعض علي الكل مشروط بلزوم
اتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد علي الاثنين واطلاق
الارض علي مجموع السماء والارض فانه لا قايل بصحته بل انه يعود الاعتراض السابق علي ما
نقل عن المصنف لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتدا انما هو للحمل
والتحريض علي ما صدر عن المقتدي به ولا ايجاب للاقتدا في مثل فلان يصلي فقرءوا
القران **وفيه نظر** لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتدا عند اختلاف معاني الافعال
المذكورة اما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب القطع بانه لا
ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير خلع عليه فانتم خوه وعظموه
ايها الرعايا فان المراد ان السلطان يرحم ابنه ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته و
كبريايه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المومنون بما يليق بكم من الدعاء
له والثناء عليه فكان كلاما حسنا وما سوى لعني ان ذكر اختلاف
المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد
يختلف باختلاف الموصوف ولا بد لعلها انها موضوعة لمعاني مختلفة بالوضع متعدد

يلزم الاشتراك

يلزم الاشتراك وهذا جواب حسن ثم حسن لو لم نتعرض فيه بايجاب
اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفي بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة
ويجوز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي اذ يمكن ان يراد بالسجود
الانقياد في الجمع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثالا وامر التكاليف ونواهيها
علي ما هو الظاهر من كلامه وهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال الحكم التكويني او
ومطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك وشمول الجميع الناس ظ فلا بد ان يكون في بعض
الناس بمعنى اخر بحيث لو صح الجبهة او امتثال التكاليف والاظهر في الجواب عن الاية
ما ذكره القوم من انها علي حذف الفعل اي يسجد كثير من الناس علي ان المراد بسجود الاول
الانقياد والخضوع وقد دل علي شمول جميع الناس ذكرهم في الارض وبالثاني سجود
الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس وايضا لا يبعد هذا ان يقال بعد
بان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا
لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات
مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الامر الخفي لا يناسب انتقال
المتردد ولا يحكم باستحالة فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس
باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس له وجود ولا صحة كما يحكم
عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح
فانه الفاظ وحروف ولا يمتنع صدورها عن الجمادات باحداث الله تعالى كما
روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح مع ان محكم التنزيل
ناطق بها ا ينبغي ان يكون اشارة الي شهادة الاعضاء والجوارح لا الي حقيقة التسبيح
فان اكثر المفسرين علي انه ماول بالدلالة علي الالوهية والوحدانية ونحو ذلك وكيف
يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكرتم ان لا تفقهون تنبيه
مناسب للمعنى المذكور والما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين
لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق

تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى

بل الانسب تحقيقه التسبيح لا يسمعون

التقسيم الثاني في
الاستعمال اللفظ في المعنى اي من التقسيمات الاربعة هو التقسيم باعتبار
استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون
اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره
فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة
لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما
وضع له فيكون حقيقة وانما جعل قسما للمستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع
الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل والمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز
والمرتجل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة الوجود
العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان احكامه فان قيل الاستعمال بلا علاقة
لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة
الوضع الاول قلنا لما يعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا
الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا
فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال
بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في
تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل
فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال الارض في السماء بغير قصد الى معنى مجازي والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضعه لغوي والا
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من اهل العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع
عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام والمعتبر في الحقيقة

هو الوضع

شروع في مباحث الحقيقة والمجاز
وبيان الفرق بين المجاز والكناية
بل الاستعارة والكناية

هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة في المجاز عدم الوضع في الجملة فلا
يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا
في المجاز الا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع وان اتفق في الحقيقة ان
تكون موضوعة للمعنى لجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا لجهة اخرى
كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان
يكون مستعملا في ما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة
التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة شرعا
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد لا يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين
كلفظ الصلاة على ما ذكرنا او بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة
في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى
او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ
والمعنى من المنافاة الظاهرة فيكون مجازا له خطا او حمله على خطا العوام من خطا
الخواص فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن
انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع
له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة
بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه
مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض
حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية
ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما
يحذف من اللفظ خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان
الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في
غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له و لا انتقاض لان استعمال لفظ

الصلاة في الدعاء شرعًا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازًا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراده وان الاربع خاصة
وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات
الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
ما يدب في الارض وهو بنفس الموضوع له لغة **فان قيل** تعريف المجاز شامل للكناية
ولا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازًا عنها **قلنا** سيجي
ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الا
ستعمال في غير الموضوع له انما في ارادة الموضوع له واما الكناية فان استعمل في الموضوع
له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال **فان قيل** المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد
كقوله تعالى ليس كمثله شي واسأل القرية **قلنا** لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده
بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف للمذكور لا لما هو المجاز
الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز بالزيادة او النقصان الذي هو
من صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه **لا يقال** اللفظ الزائد مستعمل
لا لمعنى فيكون مستعملًا في غير ما وضع له ضرورة انه ما وضع للاستعمال في معنى **لانا
نقول** لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل لغير مستقل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال
لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل بيانه ظاهر **والتحقيق**
ان هذا معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غير مطلب دلالته عليه وارادته منه
فمجرد الذكر لا يكون استعمالًا ولو سلم فلا يصح هنا الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في
عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين
واما المنقول فلما كان تقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
فان هجر المعنى الاول فهو منقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ونحوها ان كلا من

فتحول

كالمنقول والمرتجل فيم مقابل الحقيقة دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني
حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جملتها نرجيه والتقسيم المشهور مبني
على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب
في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع
له وينسب الى الناقل لان وصف المنقول انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعي وعرفي واصطلاحي والمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ
حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في
المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة
في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعًا ويثبت حقيقته
ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعًا او غير موضوع له باعتبار
وباعتبار انقسامه كل من وضعية الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي تنقسم
ستة عشر قسمًا حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا
تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلًا
وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارٍ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان
المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذوي الاربع خاصة وهي في الاصل
لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المستعمل
كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة
الوضع الاول مثل لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على
الارض بخصوصه لغة مجازًا نعم وان كان من حيث انه من افراد ذوي الاربع
مجاز لغة حقيقة عرفًا لان المتكلم بوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف
المطلق باطلاقه وفي لفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار
وكلام العرف بالعرف. هنا لطيفة سؤال وهو ان اعتبار المعنى وهو ان
اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة الاطلاق

للمنقول على افراد المعنى الاول كالحقيقة بعينه بمفهومها التصحيح اطلاقها على كل ما يوجد
فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود
المصحح وان كان لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر
معناه الاول اعني الحقيقي لمعروف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح
اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم للمعنى الاول اي ملابس له نوع
علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له
بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كان في
ذلك **ايضا** يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول واجاب
بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة
التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان باعتبار للمعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه
على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على الثاني بل لاولوية هذا اللفظ بالتعيين
لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع
الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا يمنع جريان
القياس في اللغة **وهذا** البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة
والمجاز قال كل واحد من الحقيقة والمجاز يقتضي ان الصريح والكناية ايضا من اقسام
الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة **اما** عند علماء الاصول فلان
الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية
ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا
واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ وذهول
السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك او عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة

التعبير

التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية على ما
عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات
وما يقع من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمل قاصدا
الاستتار وان كان واضحا في اللغة والانكشاف وان كان خفيا في اللغة لخروج
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلفات **واما** عند علماء البيان فلان الكناية لفظ
قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق
الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو
مناط النفي والاثبات ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد
بطول النجاد طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال
المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وامثال ذلك فان كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب
لاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه
الى الملزوم وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة
المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه
مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له **ولو قيل** صاحب الكشاف الى انه لا يشترط
في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز
عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه
كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر
وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره **فان قيل** ذكر في المفتاح ان
الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير
معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا
مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما **قلنا** اراد بالحقيقة هنا الصريح
منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة

المعنى

والكناية مشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة
معناها وغير معناها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معًا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي
للانتقال الى المعنى المجازي وهذا حال المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له مع انه مراد قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليتنقل منه الى معناه ينافي ارادة الموضوع
له لان ارادته حينئذ لا يكون الا للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدًا من غير
تعيينه بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا بالذات وهو ممتنع
وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيًا لارادة الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع
له لذلك
ثم كلام الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على
النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين و
الحكميين وسبب التسمية انهما الحكمي من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون
الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقة والمجاز به دون الحقيقة والمجاز الى ان اتصاف
الكلام انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
العقلية جملة استند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم الملابسة بين الفعل وذلك
الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له
واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من الصفات والمصادر وبالفاعل عند المتكلم
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء
قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر باختياره او لا وسواء كان فاعلا
عند المتكلم في نفس الامر ولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما في الظاهر ولو قال الفاعل عند العقل
لخرج ما يطابق الاعتقاد في الظاهر مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان
يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد عبر به عن الفاعل في اللفظ فان للمنسوب اليه

في المجاز

في المجاز العقلي لانه فاعل في اللفظ ولو اراد فيهما الفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل له اصلا في
اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق ولا الاعتقاد مثل قول
القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق
لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون
الفعل عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضُرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب
منه عمرو فهو فاعل ثم الضمير في عنده راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيندرج فيها
تعريف المجاز نحو مُفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل
في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والنحو
الكاذبة لان الفعل فيها مسند الى ما هو الفاعل عند المتكلم في الظاهر الا انه فلا يحتاج
الى قيد التاويل ويكون قوله ملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة
وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفاعل
انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر
فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة
الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم
كون احدهما في الاخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
والعقل او الخيال وغير ذلك وللمصنف في نسخ الكون والاول والاستعداد والتقابل
والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون
حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو
الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا
بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومًا
في مجرد الذهن وهو المقابلة او منتهيا الى الخارج وح ان كان احدهما جزءا للاخر

فهو الجزئية والكلية او لا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة
والا فالملزوم واما ان يكون احدهما حاصلا في الاخر فهو الحالية والمحلية او تبعيا
له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ضبط وتقسيم
عرفي بلا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن
اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا
له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على الحصر
التقسيم من الايجاب
اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يحصل
منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا
قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك
اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر
في بعض الاوقات اعلم ان المعتبر
في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان السابق
على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول
حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان
المسمى من افراد الموضوع فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم
من هذا امتناع حصوله في اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق
الدابة على الفرس مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض
ان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول ما يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا
وارتقب في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر
المسمى بالفعل اصلا
فلا بد ان يريد معنى لازما لانه سبب المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن
الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور
كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار التقابل وكذا من الغايط الى الفضلات
باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني فقط وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في
اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق
الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح
او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومثاله
كما في اطلاق السبيد على جزء السبعة وما اشبه ذلك وخارج عنه معناه ان
يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا
عن الاخر مطلقا فيكون احدهما جزءا للاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا
للاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء
او يكون صفة
اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم
وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد يجتمع انواع العلاقات متقابلة متباينة
حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للاخر وفي المجاز
باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم
وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثل اطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في
الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المطلق على المقيد
وهو الكثير ان يحصى قلت كان قصده تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما
اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للاخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة
قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شامل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية
قلت اراد ان اللازم وهو ما يحصل له الجامع وصف الملزوم اعني للمعنى الحقيقي
وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شاملا لهما فان قيل فاللازم الذي يطلق
عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف الملزوم
اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد باللازم الذي هو الشجاع وهو وصف

لم يولما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا

وهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان

الشجاع فقط انه ليس بوصف للملزوم لمعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا

اعم من الانسان والاسد وغيرهما فقط انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان

الشجاع خاصة فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا

لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يصلح للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد

حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث تطلب من شرحنا

للتلخيص واذا عرفت هذا يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين

عما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى

المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم هاهنا

الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه

الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال

الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل

منهما في الاخر والا جاز استعمال الاسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل

من جهة احتياج المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة

لان من السبب ما هو سبب محض لان ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق

عليه مجازا كما سيجي والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه

انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن

تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل

والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تنبيه

منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان

فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا

يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التقسيم قلت ليس معنى الانتقال

من الملزوم

منه للملزوم الى اللازم اي كون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون

اللازم بحيث يحصل بعد حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء

متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري

مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة

انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما وجه اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان

يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف

اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال لذلك الشخص الذي قطعت

يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى

الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة

ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجب بدونها كاطلاق اللسان على

الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل كون الجزء ملزوما والكل لازما

وعدم وجدان الانسان بدون الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لازم

والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا

نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان

وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص

الماهيات لازمة لها والماهيات ملزومات لها مع انها لا توجد بدون الماهيات والماهيات قد توجد

بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى

الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع

والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في

الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يفهمون الخاصة للشي

لازمه وغير لازم وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع

انفكاكه عنها لا الانتقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له

وملزومه تابعا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية

في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم **لانا نقول**
انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج اليه وقد عرفت
انه ليس بمراد والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء
واختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة
في المادة فاشار المصنف الى ان الاتفاق الحال والمحل هو اللغوي بل معنى الحلول حصول الشيء في
الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة والجسم في المكان او غير ذلك
كحصول الرحمة في الجنة واعلم ان الاتصالات تسعة تجوز المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع
بان يكون تصرفا شرعيا او كان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما
سببا للمعنى الاخر وذلك لما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا
يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء **وفي** المتن الاتصال
في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع
العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك
في معنى الشجاعة **وعبر** عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف
شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة فان الهبة وضعت
لملك الرقبة يعني انها لفظ موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة
حتى لو كانت امة تثبت الهبة لتتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح
ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة
اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا
يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز

يتنوع

لتنوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة الى غير ذلك من مقتضيات النكاح من المصالح
غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين
الدين ولفظ النكاح والتزويج وان دالا على هذا الصلح لكونه مبنيا على الضم
والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد
كزوجي الخف ومصاريع الباب على الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما على العقد
الموضوع في الشرع لملك المتعة **ولقائل** ان يقول خلو معناها عن معنى الملك ممنوع
ولا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب عليه
المعنى اللغوي لا يجعل الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد
وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني **ويمكن** الجواب بان معناهما
التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى عام يعتبر في العقد
المخصوص بل المعتبر الملك قطعا **وفيه نظر** بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية
المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص
لا توجد في المعنى اللغوي وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا
ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة
عادة وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها توجب الملك حتى ان من اباح طعاما
لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك حالا ان
نفسها بل توجبه مضافا الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك
لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض
ولا يبقى ذلك اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة
هبة عين في يد الموهوب منه فيوجب الملك بنفسها **واعلم** ان ما ذكره المصنف
من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز

ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني
الفاظ التمليك والفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والاخر بغير واسطة
فان قال تفريع ولمثل صحة اطلاق
المسبب على السبب اذا كان السبب شرع الحكم والمسبب كما مقصودا
منه بمنزلة العلة الغائية واما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا
العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة
اليه وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى
ان اتصف بكوني مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات
المشتقة حال القيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى وقيل بل هو حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك
والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا ملك النصف الاول
عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا
لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء
حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية صدق ديانة اي لو استفتى المفتي
حيث علم وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي حكم عليه بموجب كلامه
ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة والصحيح جواز المجاز قوله بناء على الاصل
الذي عن فيه وهو ان السبب اذا كان شيئا محضا يصح اطلاقه على المسبب
ولا يصح اطلاق المسبب عليه فقط فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق
موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون سببا محضا فيمتنع
ان الاعتاق اثبات القوة لازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية

والسببية

والسببية بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي فيكون اطلاق الاسم السبب على المسبب
نقلا وهنا ليس كذلك قلنا قد تقام العرض من المعنى الحقيقي مجازا مقامه ويجعل
كان نفس الموضوع لم يستعمل اللفظ الموضوع لا بهذا الغرض في سببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة
اي الاستعارة لا تصح بكل وصف بل القطع باتباع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما
في الوجود والحد ونحو ذلك بل لا بد من وصف مشهور زيادة اختصاص بالمستعار
منه وهو اعم متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي
الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق فمبني عن
ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المحبوس خليته واطلقت البعير عن عقاله
والاسير سراحه فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة
عند الزوج مقيدة شرعا لانحلالها للزوج المحروزة لا اذن والمعنى اللغوي للعتاق
مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها
جمع عتيق لزيادة قوة فيهما فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة الحكمية
والولاية والشهادة ونحو ذلك فلم تكن مناسبة بين المعنيين في الذي شرع عليه فان قيل لو كان
معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده
اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل هو ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه
مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما
فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لانه لم يقصد من المالك
سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لاثبات العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء
لان الاثبات الشرعي غير معقولة بالكلمة عن المعنى في الاضمار فلا بد من صدور الازالة
عن المتكلم تصحيحا للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند
حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا
الوجهين ضعيف اذ لا نعلم ان الاعتاق لغة وشرعا وعرفا الا ازالة الملك والخلاص عن

الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك **وما ذكر** من معنى اثبات القوة انما
يعرفه الافراد من الفقهاء وكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع
بل اثباته بنقل وسماع لانه المعتمد في اثبات وضع الالفاظ **وكون** اثبات القوة اسبب
المأخذ للاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير ان سبب المعنى
الحقيقي منه على ان لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها
نقل شرعي يرد عليه فقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي
معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة
او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك لسبب استعماله
لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او
رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب
المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عني مجازا عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا امتناع لذلك فيما نحن فيه لانه اذا
جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ جعل مجازا عن اثبات
العتق فلينتأمل **ويمكن** دفعه بان العتق يثبت لازما له لا الا الملزوم لكونه لازما للمعنى المجازي
الذي هو ازالة الملك لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم
لفظ الاعتاق والجواب يعني انه لا يجوز استعارة ازالة الملك لانه
يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد
في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين
منتف هاهنا لا انتقاد في الحمل لامتناع الانفكاك **ثم للقائل ان يقول** لم
امتنع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق
المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة
قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كما في اطلاق
المشفر على شفة الانسان والانف على الادراك باللمس ونحوه

فان الاستعارة

فان الاستعارة لا تجري من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر
في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين **ولقائل ان يقول** لا تكون
الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وعمل
المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به
اقوى في وجه الشبه ليس بشرط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل
كذا لا ينعقد اجارة ولو بيع كذا واجراء القيود بقيد العقد ولو قال بعت
او داري منك بكذا فانه لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع
تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم جنس العمل او لم ترى
وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بكذا ليعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق
البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق العاقد
عليه كما في السراج **وعند** ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا
فاسدا عملا بالحقيقة القاضي ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة
بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا فان اللفظ
هنا ولا يكون منافيا اشكالا ولا بعدم الصحة لازم قطعا ثم اعلم ان في الاصل
المذكور يريد اما ذكر من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك
لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في الهبة لانه ليس البيع والهبة شرعا لملك المتعة
الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار واللعان
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او ثبوته لا
يعمل الملك في النكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا للملك المتعة الثابت بالنكاح
لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب
عنه **فالحق** ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتشابهين

على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما
يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران
متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع
عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها
وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من
الاستعارة انها تجري من طرف واحد لانه لا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعا
فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارج الذي هو صفة
للملزوم فكيف يكون مباينا ليس الاستعارة هي الاطلاق على اللازم بل على المباين
لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح
لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة الهبة كذا نقل عن المصنف **وقد
يجاب** عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث حسن النبات سواء
حصل بالمطر او بغيره فعلى هذا لو قال لامة اشتريت سيدا ام هو حر واراد الملك فلكه
هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يتحقق هذا الاعتراض عما اورده صاحب
الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يتحقق
في ملك النكاح والتمين لكن تغاير الاحكام وتغايرهما صفة لانه لا اثبت في باب
النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا استعملنا لفظ الهبة مجازا لاثبات ملك
المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين **واعلم** انه اذا
وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فله ان يعتبر ايهما شاء ويتنوع المجاز
بحسب ذلك مثل اطلاق المني على نطفة الانسان ان كان باعتبار سببيتها

في اللفظ

في اللفظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
نص عليه الشيخ عبد القاهر واعلم انه يجب ان يعلم ان المعتبر في المجاز وجود
العلاقة المعلوم باعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها
حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم
ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لا يسمع باعيانها من اهل اللغة
هو من طريق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان
كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق والمتمسك بانه لو جاز التجوز
لمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
وابن الابن للسببية وابن للاب للسببية واللازم باطل اتفاقا **واجيب** بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي **وذهب المصنف** الى انه لا يجوز
نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف
اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد **فان قيل** الطويل
للنخلة كذلك والامام استعارتها للانسان طويل **قلنا** لعل الجامع ليس
مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها
لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل
الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ من حيث العربية سواء صح
معناه او لا فيقول القائل هذا ابني معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر
منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو
لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
والخلاف يقع عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات
الحرية وكذا على التقرير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية

واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة
التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على ضمير الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل
والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما او المجاز الذي هو الخلف انما
هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان
الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت
البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا
فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على تفسير الثاني ايضا
لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق
ان الاصل والخلف هما لفظان لفظ الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن
ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك لفظ
بالصالح وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل
عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم
جميعا كالخلف على التفسيرين فصحة الاصل من كلام المصنف ولم يذكر
جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه
احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل ما صح
تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر
لهما المشهور وفي استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ
واعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ
من العدم الى الوجود اولى في استدلالهما ما علم من كلام اهل العربية من ان
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم لتحقق الانتقال
منه فاجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا ارادته والفهم انما يتوقف على صحة
اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه فان قيل

المجاز

ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل
وفي كلام الله تعالى ايضا قلنا لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا انما هو فيما
اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان ماء واريق فالبر ممكن فينبغي ان تبقى اليمين
منعقدا كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لا يمكن اعادة حيوته كما اذا
حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في
الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت
اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في المحل
لعدم امكان الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على
حيوة يجددها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته على تقدير الخلق
لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شتراط الماء الذي في
الكوز اي يخلقه الله فيه كما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله لان الماء الذي
في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط تقتضي عدمه فيلزم
اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال فاذا فهم الاول اي لكون المشار
اليه ابنا وتمتنع ارادة القرينة المانعة عن ذلك وهو كونه معلوم النسب او اكبر
سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك وهو في
الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة
اسباب العتق وهي انما تتاخر عن الملك لانه لو كان ثابتا ولا نسب
ثم انتفاه فثبت البنوة فالعتق والحكم فيعلة ذات وصفين يضاف الى اخرهما
وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق هنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت
بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر
فيجعل اقرارا جواب سؤال التقريع انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى
لانه ان جعل مجازا لا يثبت الحرمة والمعنى المذكور وهو عتق على رحيبة لانه اقرار
لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل

مجازًا للإقرار بالحرية فهو كذب محض يقيني لأن تحققه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة
السيد إعتاق والإقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف ذكر كان كلامًا ينبغي فالجواب
بأن مجاز الإقرار المستحيل إنما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال المعتق على حين ملكه
كان صحيحًا فإن قيل الإعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الإقرار فالجواب أنه إن كان صادقًا
بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبًا عتق قضاء مؤاخذة
له بإقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فإن قيل يحتمل أن يكون مجازًا
عن الشفقة ونحوها فلا بد من البينة كما إذا قال هذا أخي لصحة الأخوة في الدين والأخوة في
القبيلة والأخوة من النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الأخوة أيها وأما قلنا احتمال بعيد
غير ناشئ عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازًا
متعينًا فلا يحتاج إلى البينة بخلاف هذا أخي فإن قيل فيجب ثبوت الحرية فيما
إذا قال لعبده وهو أصغر منه سنًا هذا ابني قلنا لم يثبت لأنه إقرار على الغير لأن حكم
النسب ليس زوال الملك بعد ثبوته بل القرار من الحرية من الأصل وعد ذلك حقيقة لا
حقه فلا يصدق في إبطال حق الغير بخلاف هذا ابني فإنه إقرار على نفسه لأن حكم البنوة
بطلان الملك بعد ثبوته فإن من ملك ابنه بالشراء لم يبطل ذلك بالعتق فإن قيل إذا
قال لعبده يا ابني يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء
لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفتقر
إلى تصحيح الكلام بإثبات موجبه الحقيقي أو المجازي بخلاف الخبر فإنه لتحقيق المخبر به
فلا بد من تصحيحه على ما أمكن فإن قيل فينبغي أن لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لإسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى
على لسانه عبدي حر لعتق فإن الاستعارة تقع أولًا في المعنى ميلًا إلى المذهب
المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس مجازًا لغويًا بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف
في أمر عقلي حيث جعل الرجل الشجاع أسدًا أي بتغيير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع
ثم استعمل فيه لفظ الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي

مستعمل

مستعمل في غير ما وضع له فإن جعل الرجل الشجاع أسدًا ليس معناه استعارة الهيكل
المخصوص بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفًا وهو ما له غاية الجرأة في
ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة
لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا أن لفظ الأسد
لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالًا في غير ما وضع
له وبما حققنا جريان الاستعارة في العلم مبني على ما يجب في الاستعارة من إدخال
المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفًا وغير متعارف والعلمية تنافي
الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية واشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل
قسمين متعارفًا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو
ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم
وما ذكره المصنف أنها لا تجري في العلم لأن العلم لا بد له من معنى يستعار ولا معناه
ثم لفظه ففيه نظر لأن العلم الدال على معناه العلمي بالمروءة فلم لا تجوز استعارته بتخصيص
أفراد ادعاء وتخييلًا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد لذلك لأن الشجاع
لا يقال المراد أنه لا بد للعلم من معنى مشترك بينه وبين المشبه لأنا نقول المعنى الذي يستعار
أولًا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف
المشترك كالشجاعة مثلًا فإنه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضي
وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فإن وجد ذلك في مدلول الاسم
سواء كان علمًا أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا فإن قيل حاصل السؤال
أن هذا ابني من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف
الأداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل
الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
وذلك لأن ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مستعملًا في المعتق
ثم أدرج فيه سؤال آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة

لما فيه من دعوى امر مستحيل الحاجة على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي
كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمه الله ولا قايل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل
فيكون المجاز اتفاقيا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على جعل الحال [illegible]
استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى
الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل
منعا مع السند اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في شي
ميل الى المذهب المرجوح كما بينا المحققون على انها مبانية عن التشبيه وارادة المشبه
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع
نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب
القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان فهذا يعين مذهبنا فيه بحث
لان الشرط على هذا لعدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة
فاين احدهما عن الاخر ويجب ان يعلم ان الجواب الذي افرده في
المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت
اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه
لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المتكلم
من ذلك ان الاستعارة لا تجري في غير المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق
بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على معنى امر مستحيل
قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته
او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيكون
الخبر كذبا محالا او مستصعبا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه تحرزا عن
الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات
الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا نفتقر الى
تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا

كان

كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف
الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف المحقق ليس بثابت له ثم اعترض بان الفرق الاول
ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان
الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا يتكلم [illegible] ولان
المدح ربما يكون بادعاء [illegible] لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على ارادة ثبوته في
الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق ضعيف ثم الفرق الاول لانه ربما يفرق بينهما
بثبت ضمنا ويتمسك بحيث قصدا الى اثبات المحمول باطل قطعا فلا فرق بين الجامد
والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف
لظهور ان استحالة النطق للحال بسبب اذ ليس استحالة اسدية الانسان سوا
سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق بمعناه عند المحققين انقلاب
واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون
جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك
كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل
المشبه به في جنس المشبه بحيث يكون الكلام خلوا عن التشبيه صالحا لان يراد به المشبه به
لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به
اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يكن استعارة ولا اعتبار [illegible]
لكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب
التشبيه فحينئذ نحو زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد
على زيد الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه
متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا يتعلق له بمثل زيد
اسد ولا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة
الى تاويل الابن بالمشتق ولانه مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له

لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله
مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتقدير التجوز ايضا
لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى
تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي جرئ صائل والطير تقع عليه
اي باكله وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص هذا الذي معناه هو بعينه مستفاد من
ملكته لابن فذلك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به   مسئلة المجاز المقترن
بشئ من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح
له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا
استعمل باعتبار احد الانواع للفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه
يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها
مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلتجئ
بهذا الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان تكون العلة
هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير
ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا
ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غير
من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا
يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال
بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فمما يجوز ان يعدل الى المجاز لاغراض
سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما
حقيقة والاخر مجاز اختيار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارة الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته
ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال
الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع

بمعنى انه

بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لان لا يلزم الغاء
الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم لانه
يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي
يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا
فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة
الكلام زعما اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق
ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلنا المراد بالواضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم المشترك والتثنية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في
كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا
زيدا   الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علة الطعم في باب
الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا
يدل على جميع افراد مراده فيضطر الى المجاز كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى الخاص فلم لا يجوز للمعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جهة
السامع لتصحيح الكلام على ما مر   مسئلة لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما
لذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط
فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال له
في غير ما وضع له فيكون تقدير صحة هذا الاستعمال هو مجاز في الاتفاق انما
النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في الاطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي

معًا بان يكون كلاهما مناط تعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد والاسد يعني
او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع
له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى الجهة الاولى
مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز
هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست
من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي
جزء مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق
اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا
له وحدة لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب
من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو
اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء
والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع نعم الحق ان امتناع استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على استحالته عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على
ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة
مع وجود الداعي الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد
في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة
الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو
محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة في احدهما مجاز في الاخر كما يمتنع استعمال
الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء الشخصين ثوبا واحدا

في آن واحد

في آن واحد بان يلبسه كل منهما بتمامه على ان ملك الصحيح عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول
فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة
على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر وايضا في صور
ارادة التابع فقط يجوز القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى له
استعمال اللفظ في المعنى الا عند ارادته به عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار و
حلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة
الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع
فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي
نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد به ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة
من ارادة الموضوع له فهنا في الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا الارادة للمعنى المجازي اي الذي يتصل
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له
مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
على انه وحده ليس بمراد وهذا لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان
اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال
الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول
الجسمين في مكان واحد بحيث يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق
اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين وانها متوهمة ودعوى الضرورة فيها
غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا حتى يكون
استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا

لكونه مستعملاً في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قيل فلا يستحق اولاد في الثلث من فروع اصل الكل لو ثلثه لانه اما ان تحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازاً الا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ولا يراد المس باليد قلت قيل الاجماع بعد مخالفة ابن مسعود رضه فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا اراد الجماع من بعد الصحابة بل الجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطء وعلى تيمم الجنب او المس باليد ولا يجوز لان لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع ولعلهم لو دفع امراً متفقاً عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد الجواز وذلك لما في مفرد كالخمر اذا اريد به حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وتحب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وجد ولا قرينة ولا سم مخارج عن البحث واما في نسبه كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلاً حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلاً مكتوب زيد لا يختص به باعتبار مكتوبيته لمجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كون زيد سبباً للعتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقته المعتق سواء اتفق من الاسفل او معتق فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المتن ولما سمي المعتق الاول لا الاسفل لانه اصل والفروع اعالي الاصول كالاغصان للشجر والاظهر انه يسمى الاسفل بالنسبة الى المعتق اسم ناظر حيث يسمي المولى الاعلى وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه اولاده

الصلبية

واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عندهما والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له البنات خاصة فلا شيء لهن وان كان لهن ابناء وبنو الابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملاً بالحقيقة وعندهما الجميع عملاً بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفاً على الفريقين وان اوصى لاولاده فالذكور والاناث للصلبية بخلاف ومنفرده وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفاً على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنوا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع الى الانسان بينك الذي فيبنى على الشبهات واسم الابناء يتناول جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم مجازاً فيعتبر صورة الاسم شبهة في اثبات الامان لكن فيما هو تابع في الخلقية وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اصلاً في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لانا لا نمايله للخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها والدخول لحامل معناه الحقيقي لانه وضع الشيء في الشيء لان يحل التالي طرفاه بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي يحول اذ لو انطبع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار وليس معناه الخروج باقي الجسد شرطاً في حقيقة وضع القدم ولفظ نيام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قولهم الدخول حافياً معناه الحقيقي قلت اراد انه افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافياً مع ان بقاء انه حقيقة انه وضع القدم في الدار وعلى ما اذا دخل منتعلاً او راكباً فان قلت

قد صرح في ظ و المحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث
بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير
مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سوا كان مع الدخول او بدونه حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان الا ان ظاهر قوله وفي العرف صار
عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول
يراد به ان يكون الدار مضافة الى فلان بسبب السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا
تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر
وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سوا كان نفس ساكنا فيها او لا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة
انه لو كان نفس ساكنا فيها لا يحنث واختار ذلك لانقطاع النسبة بفعل غيره
فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت
الفرس يوما بخلاف قدمت يومين و دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر
في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان
الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة
تقدير في او بدونه يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر
يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون
معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم
يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو
الان سوا كان من النهار او من الليل بدليل قوله ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الان جزء من الان اليومي وهو جزء

من اليوم

من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا اقترن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا اقترن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب
العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث
قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا
وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه
حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل
التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال
كالضرب والركوب والجلوس مما يكون في المدة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه
فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المدة الثانية لا يكون مثله في
الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك هو ظرف
للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الاب
صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي
يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل
في جزء من اجزاء اليوم واجيب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله معه
لفظا ومعنا لا مقتضى على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى بتقيده المعتلا
بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال ربما قيل
سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت لو ما يمتد الفعل مع
كون اليوم لمطلق الوقت مثل انكحوا يوم ياتيكم العدو ولتحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم
الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت

الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من الموانع ولا تمتنع مخالفته
بعون القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاولى على
بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت
ويجعل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تقوم او حين تكسف
الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه اذا اريد انشاء الامر وحده فهو غير ممتد في الكل فان اريد كونهما
مخيرا ومفوضا ومن ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد
الطلاق والعتاق ووقوعهما لا انه لا فارق في كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونهما مخيرا ومفوضا لانه يصح ان
يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيتقيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في
الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت كلامنا فيها
على ان اليوم المطلق بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع
اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع
ما بازائه من الليل وقيل انه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يعني فلان لا ياكل الحنطة
اي طعاما من اجزاء الحنطة وكلما في الحنطة يعم اكل عينها وكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه
دون السويق فانه عندهما جنس آخر وتدخل الاقتيات وقيل يحنث به عند محمد واما
حقيقة اكل الحنطة فهي ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم ويمضغها
لله علي صوم رجب وقع في ... الاسلام غير منون للعلمية والعدل لان رجب
المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين المسألة على ستة اوجه لان القائل اما
ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او
بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق
وفي الاخرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع النذر او من غير
تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما

كلاهما

كلاهما لازم ... وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت في العبادات وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم منه عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية
بخلاف اليمين فاذا ارادهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقريره اي الجواب ان هذا الكلام
نذر بصيغته لكونه موضوعا لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر عنه لان النذر
ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كالترك للصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة حين حرم النبي عليه السلام مارية والعسل على نفسه يمينا فهو تقرير الكلام الموجب هو
نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لانه
موجب النذر لزوم المنذور والذي هو جائز الترك في نفسه فصار النذر تحريما
للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق
المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير
بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز
وقد يكون من حيث انه جزء للمراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ
البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاع من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا غير وانما اليمين اللازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان
معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا ان كون اللفظ
حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له
ولهذا عدل المص في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه
الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان
جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا

ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على
مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا
نوى اليمين فقط فاما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى المجازي
معا فلا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس
الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يوجد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع
الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال عن الامام السرخسي ره المذكور سابقا وقع في خاطر
المص على سبيل التوارد الا انه قد نقل صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول
انه لما استعملت الصيغة في محل خرج مخرج اليمين ان يكون مراده فصار
كالحقيقة المهجورة المهجورة فلا يثبت من غير نية الثاني ان تحريم ترك المندوب
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة الله قسم بمنزلة
بالله كما في قول ابن عباس رض ادم لعنه فالله ما غربت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب استعماله في معنى النذر عادة فحمل عليه
فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمله فيعمل بهما لا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين سيجيء لا بد للمجاز من قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي
علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول
او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما بان استعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
استعير للسرعة ثم سميت الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فيقال جع

فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن كقوله تعـ واستفزز اي استنزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن
الارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعـ وفيه لا يأمر ابليس
بالاغواء افساده فهو مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره عليه بطلاقه فهذا اي الايجاب
يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب
كقوله تعـ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل احد اي يختار اي الامرين شاء الى قوله تعـ انا اعتدنا قرينة مانعة من ذلك
عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا
الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لحقيقة
اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا عن شاء واما الثاني
فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ
خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا
باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام ولا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق والحاصل
ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا او لا
واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج
قسمان الاول اما ان يكون دالا على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار او لم بعض
افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمخاطب
من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار
اختصاصه ببعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة
وذهب الخصم فيما سبق الى تحقيقهم وجه مجاز من واحد ولم يبين ما هنا انه
مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة
وقد جعله فيما سبق قسما بدلالة العادة ايضا الا انه اراد بالعادة ما يختص
بالافعال دون الاقوال الثاني ما لا يكون كذلك باعتبار او لم بعض الافراد

وذكر لم ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع
والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلهذا
افاد لفظ نحو وفي السابع لما عرفا كلاما او خاصا او شرعا عاما غير تعيني فلذا
خالف بعنيهم وذكره بلفظ الكاف انما الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا
عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد
الفعل فلو سقط في الماء واغتسل وغسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفي هذا الكلام
بل لا عقلا يدل على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال احكامها
باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو
الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان
مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت
صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين
المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله
على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك مما هو اقرب الى الفهم
فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين
الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا
يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب كان باقيا على
عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة

العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لم تبق الصحة
في الوضوء في كونه عبادة تفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا تفتقر اليها اذ ليس المقصود
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية
اتفاقا لا يقتضي ذلك لانه موافق الحكم الدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم
المشترك يعني ارادة معينة مثل قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في
شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز
مما لم يثبت عن الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول بعد الحديث من قبيل الحذف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده
ايضا بالبيع والنكاح وامثالها لذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا
فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب
القضاء او كان الغرض هو الامتثال وهو موافقة الشرع واما خامسا فلورود الكلام
المشهور وهو ان الاثم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان وضع بازاء
كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب
والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون البياض والسواد
ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص عن ذلك
بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء ومن اصطلاحات
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر
العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك
والعمل بالنسبة اليها مشترك لا اشتراكا لفظيا لكونه موضوعا لكل منها وضعا نوعيا
على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز

كاللفظ بالنسبة الي مسببه معناه الحقيقي وسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة
الي افراد نوع واحد ولا شك ان الكلام ليس لحقيقة العمل ليس هو الثواب والصحة
مثلاً بخصوصه بل الاثم ولازم ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث
ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي والمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي
وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم
متحققا بان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ   ونحو ما بالكل حلف لا ياكل
من هذه النخلة فان نوي ما يحتمله الكلام فعلى ما نوي والا فان كانت النخلة مما
يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها الثمن
الحلال ولو حلف لا يشرب من هذا البير فان كانت ملاء فعلى الاغتراف عندهما
وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه
من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه لما زعم اهل الخوض فيه ليشرب وصار ذلك
في الدواب لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا
شرب بفيه خاض او لم يخض   وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا
كالصلوة   ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا
عن ارادة حقيقة الخصومة الظاهر ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب
حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون
مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في
مسائل الاكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا
يصح الانكار اصلا لانا نقول الكلام من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار
بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة المصير

الى الاقرب

الي اقرب المجازات كالبحث والمدافعة الي ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي
معنى الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة
الحال ثم العمل بموجبها فهو معنى الجواب والخصومة ثم جعل مجازا عن الاقرار الذي
هو ضدها فمثل مجاز لعدم القرينة كما هو الواجب   واما اذا كانت عطف هذا
البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز لبيان ان تعارف المجاز هل يكون قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض
المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة متعارفا فان صار متعارفا فا
فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز
لا للمرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فلو
الاستعمال في محل التعارض وهذا شروع بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان
عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما ترجح عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان
حكم المجاز لعموم حكم الحقيقة اولا ومنه لما كان في التكلم كان صحة الكلام
في معناه الحقيقي اولا   او مصروف النسب نيد الاصغر لك لان تعذر الحقيقة
فيهما الظهور لان في الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا
صح على ذلك فرق بينهما اذا في الاسرار والمبسوط   بخلاف العتق كان الاثبات
عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوت بعد البنوة
قاطع للملك كان ثانيا للعتق ولم يتوقف على الكتابة وثبت به الولي للعتق
الملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته واثبات العتق القاطع للملك متصور
ثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر منه سنا منه مجازا عن ذلك واما التحرير

الثابت هذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم النسب فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك
اثباته اذ ليس له بدل عن الكل وانما ملك التحريم القاطع لحل الثابت بالنكاح وهو ليس من
لوازم هذا الكلام بل هو منافيا به فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه
لا يصلح اللفظ له والذي اصلح له اللفظ ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ فان قيل فالازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله
مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنا واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا
الكلام عن رجل متصف به بخلاف التحريم على ما بينا والحاصل ان الاستدراك
المذكور انما هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه الشريف ولانه
قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من غيره
نسبها منه حقوق ما متعذرا ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو
صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز
وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي اثبتناه اي بيناه يعني ان الحقيقة
في معروفة النسب اما ان تجعل اثباته مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب
من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب امر يتعدى الى الغير ولا تاثير لاقراره
في ابطال حق الغير واما بجعل اثباته بالنسبة الى المقر وحده نظيرا لاثر في حق التحريم
لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت حكمه
بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى
تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه في التحريم الا انه مناف لملك النكاح
فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه
مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من
الترديد القبيح ثم انه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك
ابتداء بل اشار الى ان دليله عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته
لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه

ولو كره

واو كره وانما وقع المص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر
متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت فخر الاسلام
احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر التعليم ايضا
كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا
كما تعذر مطلقا والفرق بينهما ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع
وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق الاسد على
السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي مثل هذه بنتي اذا اريد بها
محرمة على كان ثبوت المحرمية مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة
مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا
فدلالته مطابقة لان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما
يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم
ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هي ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لا من
حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع
النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على
الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم وهذا
هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة
اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا
وربما يكون لفظ الحقيقة لفظا غريبا فايدل العذب بالركيك وانما
يقابله الوحشي الذي يتنفر عنه الطبع الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن ثم التفصيل
في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك
كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الثنار ابرد من الصيف والعسل
احلى من الخل واصناف البدايع اي المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة

والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت الحقيقة والاخل
فيها التسجع ايضا وقد افرده بالذكر او مطابقة تمام المراد نحوا وتلطف الكلام
انضمام الراي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا يتاتى في ذلك ذكر في المفتاح
اعلم ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا في مطابقة تمام المراد
وفسر بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد
ايراد تراكيب مختلفة في الدلالة عليه وضوحا وخفاء في انه لا يمكن بالدلالة
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند
عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم
في الوضوح والخفاء عدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا الحاجة الى اثبات
كون بعض المجاز اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص ومنه اذا كان للمعنى الحقيقي
للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقول كالحجة والعلم
كان المجاز اوضح دلالة من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه اراد بالمعنى ما يقصد
ذا للفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفي في ان دلالة اللفظ الموضوع
عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف
قرينة وان المراد للمعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له فليس
لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا في لفظ المستعار له وهو يكون في المستعار منه
اوضح واشهر فلا معنى لاستمرار كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في
اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا
فصل قد سبق ان الاستعارة من الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية
لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في
نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار
النطق للدلالة ثم يشتق منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك

واستدلوا على ذلك بان كلام المشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح
الموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب
من شرح التلخيص فمقصد هذا البيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال
والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف
ويجري فيه الاستعارة ثم تستتبع ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عند تفسير معنى الحرف وحيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية
وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا
وانما هي متعلقات معانيها بمعنى معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا
في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة
بترتب العلة الغائية عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة
الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في
اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار للرجل
الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل استعمل
اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب
المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك استعار لام التعريف للتعقيب كما استعمل لفظ
الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على التعقيب غير المعلول للعلة
كتعقيب الموت الولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسم الاسد على زيد بناء على كونه شجاعا
فيكون تعقيب الموت في الولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله
جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام
في تعقيب الموت بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ها هنا اعتراض ظاهر
وهو انها بعد الكلام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا يصح
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام

يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت لماهيتها علة لعلية الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة منها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا تتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول العلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة للمعلول ان كان للمعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة لغايتها وعللها المعللة بها فاللام مقتضية جيئت على عقبه **ولا يخفى** ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان ما بعدها على نحو كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن وان كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت لاجل الوضوء فدخول اللام عليه انما هو من جهة معلوليته وكونه على غايته كان في اعتبار الترتيب مع الفعل نظرا الى اعتبار كونه معلولا **لا يقال** العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتيب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول فيكون محل الاستعارة في المعلولية لا في العلية **لانا نقول** لا نسلم ذلك في العلة الغائية وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة التوقف لطرفي مسايل الفقه عليها وكثير ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال **والاول** اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاق الحروف على مطلق الكلمة **والظاهر** ان المص اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ذكر بعض ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على وضعها لمعان تميزا لها عن حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركبت منها كالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او

معنى الواو العاطفة

الواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام زيد وقعد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ره ونسب الى ابي يوسف ومحمد ره ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة **واستدل** على ذلك بوجوه **الاول** النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص سيبويه في مواضع من كتابه **الثاني** استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجائني زيد وعمرو قبله او بعده **الثالث** انهم ذكروا ان الواو في الاسمين المختلفين بمنزلة الالف في الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جائني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جائني رجل ورجل **والرابع** ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز **وتحقيقه** انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا متقارنا **ولا يخفى** ان هذا الاستدلال لا يثبت المقارنة الا ان المقصود الابهام في الترتيب فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون بيان التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو وهي مما لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لانه يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل **لا يقال** قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل سائر الاعضاء فيجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي **لانا نقول** المذكور

بعد الفاء وهو غسل الاعضاء فلا تقتضي الا كون عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل مع
تقدم وعدم رعاية ترتيب فيما بينها **لانا نقول** كل عضو غسل في حده فيجب ان يقدر فاغسلوا
وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة **لانا نقول**
تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعدد بدليل قولنا غسلت الاعضا
وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان وايديكم معطوف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا بعد تقديم
الخبز عاشيا **لانا نقول** فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب
في الكل **لانا نقول** الوصف في الراس اينما الغسل والمسح رخصة اسقاط فلا نرجح هو
فلا يلزم تعقيب الحدث القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل
الاعضاء عما ذكر فلا يجب ايضا بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين
الوجهين **والجواب** القاطع لاصل السوال المنع دلالة الفاء على الجزاء به على لزوم تعقب
الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما يتعلق بعضها ما عطف عليه بالواو
القطع بان لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء
من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي   وامّا في السعي استدل على كون
الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة بايهما نبدأ فقال
النبي عم ابدوا بما بدأ الله به فهم النبي منه الترتيب وامرهم به **والجواب** انا لا نسلم ثبوت وجوب
الترتيب في الاية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لهما بالحديث المذكور او النبي عم
بالالهام وحي غير متلو **فان قلت** لان الحكم في الاية هو انهما من شعائر الله وهذا لا
يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك   من ثبت امر وجوب
السعي **قلت** من قوله تعالى اسعوا فان الله كتب عليكم السعي **وقد يقال** ان قوله تعالى فلا
جناح عليه ان يطوف بهما في معنى ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح
لان الناس كانوا يتحرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا
وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق

وطالق

وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما **فزعم البعض** ان هذا مبني على ان
الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو
ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا **ورد** ذلك بالمنع والنقض والحل **اما المنع** فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة لو الترتيب
في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج
الا مقيدا فلا بد لها لو كانت الترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة
في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار بتاخير الشرط **واما الحل** فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق
الاخرية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لا قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستقلة بالافادة فيحصل بها التعلق بالشرط وقوله وطالق جملة
ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعلق الثانية بعد تعلق الاولى والثالثة
بعدهما فاذا كان تعلق الاخرية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع
كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين
بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل
عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق
بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاخرية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه
انما كان في اخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في
التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان الترتيب انما
هو في التكلم لا في صورة التلفظ تطليقا **وتحقيقه** ان عطف الناقصة على الكاملة
يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب
تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط
المذكور فيجب تقديره في كل من الاخريين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول تقع الثلث فكذا هنا الا

واما النقض

بين

العز كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه تصريح في تفريغ ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال
ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط
فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة
بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق ازمنة
بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولنا مع عدم الجواب لعدم الاحتياج الى
رعاية بعلما اشاليه في الاسرار وان قدم الاخير يصلح ان يكون جوابا
عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون ترجمة
كلام ابي حنيفة وفرقا بين تاخير الاخير وتقديمها حيث يقتضي الاول الاقتران
والثاني الاجتماع بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل
بالاعتاق مجعلموع للترتيب حيث جعل الاعتاق بالواو فتنزلة الاعتاق متعاقبا
لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا بهذا وانما قيد به فخر الاسلام
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا
كان بدون رضاهما جميعا ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح
فيه خلاف ابي يوسف رح وفعل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا
قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا وهو يتوقف وبعض
تلك المسائل مختلف ذكر في الجامع الكبير انه لو زوج امتيه من رجل برضاهما في عقده
وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف
نكاح المعتقة ولو عتقتهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما
حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الحرة والامة ولو
اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول
بان اعتق احديهما او سكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او وا
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فيه حقهما لا يتغير باعتاق الثانية وبطل

نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح ان في عقد
واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان متولي الاثنتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان
لكل مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فلهما
حالة لانهما الوانتان العقد ولحديهما اصحم والاخرى امة توقفا لا تلانتصايق في التوقف
واحديهما الاملك الاجازة والرد في حق الاخرى بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير واذا كان الثانية وانه سيبطل ذلك وان اجازهما جاز نكاح
للمعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
يطلق اي نكاح عقد واحد مجعلموع للقران حيث جعلت العطف
بالواو وبمنزلة الجمع بلفظة واحدة لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قيل هذا دليل على الواو
لمطلق الجمع لا للقران اذ لا دلالة في مسائل الوصلان على المقارنة قلنا نعم الا ان في
الانشاء تثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما اعتقتهما واذا ذلك اي
وارث له سوا ذلك الابن ولا مال له سوى تلك العبد اذ لو كان لوارث اخر لم يتحقق الحكم
الا في نصيب ذلك الابن وبحسب السعاية ولو كان له مال اخر يخرج العبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقد يتساوي قيمة العبيد حتى لو كان قيمة الاولى اكثر
مثلا لم يعتق كل لانه لا يخرج من الثلث لم يبق للثانية محلا ليتوقف اي لم يبق
محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن الكلام
باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها تقبيت
محلا بان تنكح بعد تصيير رقبتها ولا يعتق الاول الا بعضه الحاصل ان
عند ابي حنيفة تغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى كالمكاتب
عندنا فبقي عليه درهم وعندهما يتغير من برارة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا
لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية
في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يوثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق
او الاجازة متفرقا لتراخيها مع سكوت وقد يرضى بين الجمل المتعاطفة

بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو يفيد
الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما ازيد من
الواو ويحمل الرجوع من الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار قيود الاولى
في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها
وانما يجب هذا اقتصار الاخر الى الاول الحكم في مطلق العطف بالواو ولا في عطف
الجمل خاصة للقطع بان ثلاث طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير
المبتدا في الثاني لا تقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
الضرورة وتقدير مثله عطف على قوله بعينة لا على قوله لا تقدير مثله على
ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما
لا حاجة اليه لا في الجمل المستقلة حتى يعني كل يمكن تعلقه بالمفردات وقد اجمعوا
على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء
لانها اي الزكوة عبادة مختصة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل
المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير لكونه كفاية عن امه ولا بد في العبادة المحضة
من قربة وغيره ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي
فلا يكون من اهل العبادات والمحض وقد يتوهم انه اصل لها لكن لزوم الضرورة يمنع لزوم
العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج فانها فيها
معنى المؤنة لكن اذا الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو بعجزه
عن الاداء المالية لان ادا النائب والجواب انه لا بد في النيابة من اختيار كالشرع
يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد بالصبي فدليل المشاركة في الجزاء اي
فيما هو جزاء القذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة
صالحا لكونه جزاء للقذف وحد له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه
وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لانه لما الحق القذف
من العار بهتة الزنا ثم انه اخذ في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في

السرقة

السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان
منهم من لا ينزجر بالايلام باطلا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح
لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم
التفسير ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة
خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون
عطفا في الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون المحصنات آه وفيه نظر اما اولا
فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما
ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب
الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون
ليس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار وانها جملة الذين يرمون هو ايضا جملة
فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب
الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بعد في الانشائية الواقعة موقع الخبر بتاويل
ووصف لما على الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون
ويرجح هذا ما مر من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من
غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا فان قلت وقد يدخل على المعلول
هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب قلت لا نسلم
ان العلة والمعلول في وجود السعي والاداء في مفهومهما والعلة يجب ان يكون مغايرا للمعلول
متقدما عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود تسامح في ذكر نظرا الى انه
لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد فالسعي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه
والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه ولما
نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب
صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب
الحاصل مرتبة المفسر ومرتبة المعلول بعد اخذ ما سنبين الغاية لمجرد التعقيب

والتاخير في الرتبة لمن يجري والدعن ولذا يعني ان الولد سبب لحياته الحقيقية
فهو بالاعتاق بصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد
التاخير بالعلية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع
الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازم له شرعي فلا يكون حكما للشراء اولا انه يصح اضافة
العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق فهو حر مع الفاء ويقتضي القبول كانه
قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن
بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالقطع اي اذا كان كافيا فاقطعه
وقد يدخل على العلل دخول الفاء على المعلول الواقع بعد الاوامر والنواهي لان
مستفيض في كلام العرب لان معنى ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب
والسبب متقدم على المسبب لا متعقب اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان
ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار
العلية وذلك لان المعلول الذي يراد الحكم ان بني على الفاء كالانسان مثلا علة
غائية لا العلة التي دخل عليها الفاء كالاخبار بان اتيان الغوث يكون مقصودا
منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك الغاية وانت
خبير بان ليس الا سنادا علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالترود لكون خير الزاد
التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا سرعي في مثل اعبد ربك فالعبادة حق
له ولا الامر بذكر الوهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك
وايضا العلة الغائية انما يكون لعلية العلة لا للعلة بنفسها فكيف يكون ما دخلت
عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم
فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاسار اد الى الفاء
فانت حر يعتق في الحال بخلاف اذا الى الفاء وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت
الحرية متقارنا لمضمون العامل وهو اداء الفاء وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل

اي يكون

اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال لا مترتبا عليه لانه يتوقف حصول مضمون
سابقا على حصول مضمون العامل المقطع بان لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب لا على
كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا
له وشرطا ورد بلزوم الحرية قبل الاداء واجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الفاء
او هي حال مقدرة اي اذ الى الفاء مقدرا الحرية مع انه في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي اداء الى الفاء تصير حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف
فلحرية تتأخر عن الاداء فان قلت يقع الاول اي في الحال لانه ان وجد في اخر الكلام ما يغيره
ان من شرط المغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا تعين التراخي
والكلام صار كانه بمنزلة كلام منفصل عن الاخر قلت كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال وانت طالق لما جعل بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا
في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول والمعنى المبتدأ بصير كانه قال
طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شيء ثم تضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام
مقام التراخي نفي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات
المشاركة في التشريك بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنا حتى لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث ولعله جعل التوضيح
المعلق المذكور يخص للانشاء وما ذكره من ان مطلق التراخي ينصرف الى الكامل في
اللفظ والحكم جميعا دخول كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه اذ ضايع الخبر
كان التكلم متراخيا تقدير اجواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل
منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت
عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد
لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فمع هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط
بل ان الاضرابية ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة توهم ما في كلام ائمة ثم يكون

للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال ولهذا قال زفر اي ولكونها للاعراض يلزمه
ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه لما هو مقتضاها بل يعني لو لم يكن بل
للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة
تفريع على انها للاعراض لا للتغيير   اي الاقرار اخبار فيحتمل التدارك
الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما اقر اولا نفي اصله فكانه قال لا بل الفين
ليس مع غير مع ما تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال لا مع ذلك الالف الف اخر وذلك
بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف
جنس المال مثل له علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزم الجميع   بخلاف الواو
يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو ويتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بعد
وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط
مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت
طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه
نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه
قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي
وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان
دخلت الدار فصار كالحلف بيمينين لكن نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على
ابطال الاول ومتمسكهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع بل لا بد له من نقل عن ائمة اللغة
كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير
عامل لم يفصل عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه
قصد الابطال للاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما
قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق

لكن للاستدراك

لكن للاستدراك اي التدارك   المحققون بدفع التوهم الناشئ من كلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو   بناء على مخالطة وملابسة
بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك
ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما
قبلها منفيا تحصيلا للمغايرة واذا عطف بها جملة هي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها
منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي
هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سوى
كان باختلاف لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر
وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل بمنزلة بل اي في الوقوع بعد النفي
والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضه لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب
ولكن لما بعد النفي فكانت مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض
فنفى ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط
حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن الاعراض عن الاول
بل الحكمان متحققان وقد اضطر ران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يتوهم
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان قولك جاءني زيد بل عمرو ينفي
مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه
لا جعله في حكم المسكوت عنه   لكن نعم في كتب الاصول انه نحو وفقهاء
الى العاطفة ولم يصرح في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة
وغيرها والفوا على قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب للمقر ورد اقراره
وحينئذ الكلام لا تخرج جوابا بالاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى
كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال لعين الف درهم
وديعة والمقر عدا على ذلك لان المتصرح بعدم ملكيته له في زمان الاخبار
لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروه من المجاز بل الاحتمال حوالته وان كان

في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فصح قوله لكن لعمرو وبيان
تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا بحيث ثبت النفي من زيد والاثبات لعمرو
لا متراخيا لان النفي حينئذ يعتبر رد الاقرار ولا تثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار
وعلى هذا قالوا اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانكرها عمرو فاقام
بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد وقال زيد متصل
فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط **وهذا** معنى قوله فقال زيد لم يكن لي الا
بناء ووهبتها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة تكون الدار لزيد وعلى المقضي له قيمة الدار
للمقضي عليه لانه وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا
فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج
الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء وعود الملك لعمرو المقضي
عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واضرارا به فلم يصح ذلك [illegible]
والحاصل ان مقارنة الكلامين ثبت بتوقف اول الكلام على اخره [illegible] وجود
العوض كانه جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض [illegible] الحكم [illegible] لا
حاجة الى ما نقل [illegible] هنا لتاكيد الاثبات [illegible] فيكون [illegible] المؤكد في حكم
نفسه فكانه اقر وسكت اولا [illegible] للتاخر لان التاكيد [illegible] عن الكلام وان
[illegible] قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير [illegible] احتراز عن الطعام
واما [illegible] الذي في يد زيد في النفي لانه لو صدق فيه ايضا [illegible] الدار الى عمرو
والمقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم
[illegible] الشهود واشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على
بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة
الماضية فيشتمل ما قبل القضاء الملك لزيد لا اثبات الملك لعمرو ولازم لنفي
الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم التي [illegible]
عنه وعامع فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزم لامرين احدهما ابطال الاقرار

لزيد

لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع **والثاني** ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع
ويقيم الحجة عليه حتى تثبت الدار لعمرو فلا يلزم باثبات لزيد فيضمن قيمتها
ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته وما جاءني زيد
لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما
يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عليه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والا اتساق هو الاصل حمل عليه الكلام ما امكن كما في
قوله لا بل لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفى الغرض واثبت الغصب
فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لان نفي اجازة النكاح
من اصله فلا يمكن لاثباته بعينه او بمائتين ولما يكون ممتنعا لو قال لا اجيزه بمائة لكن
اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح
فان كان مفردين يفيد الخبر في الشك وانما يحصل ثبوت الحكم لاحدهما لان كما ان
يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من الاصول الى انها في الخبر
للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع
الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك في محل الكلام وهو الاخبار
يحتمل احد الشيئين قد يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا
يعلمه بعينه وقد يكون تشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام
واظهار لصيغه مثل وانا واياكم لعلى هذا او في ضلال مبين **وبالجملة** الاخبار
بالمبهم لا يخرج عن غرض الا ان المتبادر منها الى الفهم هو الشك **فمن هنا** ذهب البعض
الى انه للشك او للتشكيك انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهن اليه عند
الاطلاق **وما ذكروه** من ان وضع الكلام للافهام حتى تقدم على انما يدل على ان اول
يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك

والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداءً فاو في الامر للتخيير كما في قوله تعم فكفارته اطعام عشرة
مساكين الآية فانه يعني الامر اعني فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه
يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هو ما هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان
بواحدة وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال
ثم بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لان المامور به وان كان
الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة   انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيحتاج ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وخبرا لغة
حقيقة ولغة.   ويكون هذا انشاء لان الايجاب لاحد اثنين وانما يدل فيه
في معين فلا يمكن اثباته في غيرهما وحده والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون
في حكم الانشاء   ايهما تصرف صح حتى لو باعه الوكيل صح ولم يكن للآخر بعد ذلك
بيعه وان عاد الى ملك الموكل   قلنا ذكر الاجزية مقابلة للانواع لتقابلها والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها [illegible] فقابله
لتغلظ الجناية المتفاوتة المتعلق المعلوم عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي
عن ابن عباس رض ان النبي صلعم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية ومن
اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيها احد هذه الانواع اجزي على مجموع الجزاء القابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل
فرد من الجملة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب
الحد فكيف يحد وانقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام لانهم بمنزلة الذمي بعد

قاطع الطريق

قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمل ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها
للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والقتل والصلب
فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق وقتل وصلب والتعدد من
حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيجوز حكم الشيئين وقد امر النبي صلعم في العرنيين
فقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في
حديث ابن عباس رض في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب [illegible]
ولهذا اي ولكون الواجب احد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن قال هذا حر
وهذا اشار الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد
الشيئين المبهم من كل منهما على التعيين والابهام يجب صدقه على الحصر والواحد المبهم الذي
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي يصدق عليه
المعتق الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه الاحد
المبهم لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر
هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال
ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اي الواحد المبهم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله وللعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فيعتق بغير نية فانه
يجبر على التعيين على ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان
الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك   ولو قال
لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني باو والثالث بالواو وتعلق بالثالث
في الحال ويخير في الاولين يعني ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد
الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف
عليه هو الاحد ثم صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لانه لا يبقى

احدهم في الحال ويكون التخيير بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما
قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا احد هذين وهذا ان كما اذا حلف
لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث وحده
وقال العلم بعد المحتمل لا انا ذكرنا الترجيح لوجهين تفرقت بهما ولا ولما خونهم كلام شمس
الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد
حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا اعلاف مسئلة
اليمين بان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا ولما لم يصلح
ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة
وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف
جعل المصنف ره سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتق
هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين
بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما في الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت
احدهما او هذا كما في هذا حر او هذا وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر
وهذان حران بل هذا حر او هذا وهذا حر وح يكون التقدير مثل الملفوظ ولهذا لم يلزم
ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول ذلك
الالزام اذ التقدير في ما هو المختار هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجملة الناقصة
بتقدير المثل لان الحرية الثانية بحال تغاير حرية الاخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم
فمعارض للقرب وكون المعطوف مذكورا صريحا على الوجه الثاني لا نسلم ان قوله
وهذا ليس تغييرا لما قبله فان قيل لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا
لا نسلم في التغيير هنا بل يوجد فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده
وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده
او بعد تشريك او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره فلم
يثبت حرية لاحد الاولين   واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم

النفي

النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان أو لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعم ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع
احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ
احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو كما في
احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب تستوي فيه المذكر والمؤنث والمجموع وهمزته
اصلية وهو بمعنى للعموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة قلنا ان
أو لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على
الثاني وهو الظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي وهنا هو مع
الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد نحو جاءني
احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين   بسبب الجامع وهي انه لو قال والله
لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان مؤليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديهما كان
مؤليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة و
ولا عموم فيها ودلائل العموم وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد
العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يقال وبلحن شكلف فكما ذكره
المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة   فان قال الاشارة الى
ان أو في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عما يقال في مسئلة اليمين فان عطف الثاني على
الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى الكلام لا اكلم هذا ولا هذين
او مجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول
العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب
استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما بعينه
العطف على المقصود بالحكم هو الراجح   الا ان يدل الدليل اعلم ان
او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع لاحد النفيين وح يفيد عدم

آمنت

الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في
ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس التي آمنت فيها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون
العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا لم تقدم
الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في
الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع الايمان والعمل
الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا انه لا بد لقرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي
وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم و
اذا اتي بكلمة لا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه
ان قامت القرينة في الواو على الشمول وبالعكس وما ذكره المصنف ان
ان كان الاجتماع ثابتا في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه
اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا ثابت الاجتماع في النفي و
الكوز ان يجيء وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا
او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة مع
امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل
الكلام ودلايل القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمراد في التخيير منع
الجمع والاباحة منع الخلو فان قلت قد امتنع الجمع في التخيير كما في خصال
الكفارات وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار اليوم او تلك وانه لو دخلهما جميعا حنث وقد امتنع
الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما
اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو كلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره
المصنف مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي

الاباحة

والعموم

المؤكدة

يسمى

التخيير

الاباحة اذ لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به الا بالاباحة و
ان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به ما اذا اجمع بين خصال
الكفارة فان الاتيان بالمامور به اثر بالاباحة وان جالسهما انما يكون في واحدة منهما وعلى غيرهما
انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد
او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يستعار لحتى اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل
زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك حتى تعطيني حقي
او تقضي الحق وللمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار
لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهنا يعني قوله لان احدهما اي
احد المذكورين من المعطوف بالواو والمعطوف عليه يرتفع بالاخر كما ان المغيا يرتفع
بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان معنى او هو معنى الى لان
الفعل الاول الذي هو ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول عام في جميع
الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقيل مثل قوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر شيء في عذابهم او اصطلاحهم شيء حتى تقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى
اذ ليس قبل مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء
المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخلها حتى غربت الشمس لا يقال
ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف
المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كعطف الداخل
ان يكون عطفا على الفعل مع حرف العطف النفي حتى يكون المحلوف عليه

قاطعا

المغيا

احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى و
لم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم بوقوع اوفي النفي فيحنث بدخول
احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا احلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان
او في قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي الجماع وتقدير المهر حتى لو وجد
احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على
تمسوهن والاحسن الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان بمعنى
الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد
الى تقرير المهر حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها سوى كان جزءا منه نحو
اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون تبيع ما بعدها ما قبلها في
الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة اسمية او فعلية مذكور خبرها
او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب
ان يكون في المعطوف معنى المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني
الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما يقتضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف
اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى
الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
الا كل مع الجار لان العاطفة لا تخرج عن الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب
ان يكون جزءا من المعطوف عليه من وهذا الحكم يقتضيه حتى ينتسب كونها الا من
حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد
وعمرو حتى عمرو وبالعطف كما يمتنع الجر ذكره ابن العيش فان ذكر

الخبر جوابه

الخبر جوابه بحذوف اي فيها فالنعت فالمعنى فمن حسا بالقضية وبعث
القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه
وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد
تكون بمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار
غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها
محتملا للامتداد وضرب المدة مما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه
كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهيا
له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل
الامتداد والاستيذان يصلح منتهيا له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر
اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على
الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه
فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي الفعل الواقع حتى تكون حتى
بمعنى كي مفيدة السببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه
بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه
فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهيا بل
الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية
والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي نحو
الغاية لانه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر
السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه والا اي وان لم يصلح
الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة واذا وقعت
حتى في المعطوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد
الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل المحقق
الفعل الذي هو سببه وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجودهما للتعليق

ولابن هشام في الاية تحقيق شاف ذكره في بحث او من مغني اللبيب فارجع

لتحقق التشريك وتوضيح ذلك في الوجوه فلو قال لعبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال والصياح
المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم
تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي
للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان
اليه بل هو داع الى الاتيان والمراد بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل في
نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به
كالصياح للضرب ويقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد
وضرب المدة وما ذكره المص اقرب وبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد و
الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح
سببا للاحسان المالي والتغدية ملحقة بالمجازاة على الاحسان ولا يخفى عليك
ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله لم اضربك حتى تصيح وقد يحصل
غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس التعرض ليكون النفي مطلقا على الفعل
المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على
القراين ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية
والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح
جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا يكافئ نفسه وفيه بحث لان المراد
هنا بقاء هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول
للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص لآخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى
ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدية واذا كان العطف المحض يفعل
بمعنى الواو ولا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها
بمعنى الفاء للمناسبة بين التعقيب والغاية فلو اتاه وتغدى عقيب الاتيان

غير متراخ

غير متراخ والا فلا حتى لو لم اذا اتى ولم يتغد او تغدى وتغدى متراخيا حنث والمذكور
في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والا فتمام والا فهي
لترتيب سوى كالنسخ التراخي وبه وقد حتى لو تغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر اذا اطلق الكلام
وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثلا ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام
اذا اتاه فلم يتغد بعده غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم
تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه
ان المراد ثم تغدى لم بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر فيتغدى عقيب
الاتيان من غير تراخ ولا اعانة من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما نقل ان المسئلة موضوعة في الوقت اي
ان لم يكن اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ
واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل
فاتغد بانه عطف على المجزوم بلم حتى يشمل حكم النفي على الفعلين جميعا لا على المجموع
الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم
بل الحق حتى بمعنى الا يوجد في كلام العرب استعمال العطف من غير اعتبار
الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها بمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب بشرط الغاية فاستعمال
المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع فهي مع انه محمد بن الحسن رحمه
عن يؤخذ عنه اللغة فيكفي لقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعير
بمعنى الفاء وتاول صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء
وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات لم يجعل استعاره لم يفد مطلق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند
تعذر الحقيقة لا اخذ بالمجاز الانسب انسب ان الاستعارة لمعنى الفاء

معاني الباء

اعني التعقيب نزعو تراخ انسب يعني هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخى عن المغيى

الباء للالصاق وهو تعلق الشي بالشي وانما له مثل مررت بزيد اذ الصقت

مروري بمكان يلابسه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشي على شي مثل القلم كتبت

وشو فبتوا لله تحت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم

فلكونها الاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كما في المبيع فان المقصود

الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب

النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع

في الاسلام دخولها في الاثمان على كونها الالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو

الملصق والملصق به شبه بمنزلة الآلة وقد دخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات

فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال

بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه

حتى شرط التأجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في

الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال

كما في سائر الاثمان لا يخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو

استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته

فيكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج

منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الا اكل اكلة لان المحذوف في

حكم المذكور لا من قبيل لا اكل كما سيجي من لا اكل المذكور عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا

يجوز نية الابرى في قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اكل الا رغيفا بقصد عموم الاوقات

والاحوال فظهر انما ذكر في الكشف من ان الفعل متناول للمصدر لغة وهو نكرة

في موضع النفي ليس كما ينبغي والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة

لان الغاية فيكون لامتداد الاعتاق بيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر المستثنى منه

وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فلا يجب

بالشرط

بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان

يكون على حذف الباء اي الا بان اذن نصبوا الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع

كثير فقد تعارض الوجهان بين هذا الوجه سالما عن المعارض في قاله

الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا

ان اذن لكم فانه يحتمل بالجرف له استعمل وانما وجوب الاذن لكل دخول بقوله تعالى

لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله

ان ذلكم كان يؤذي النبي قالوا ان دخلت آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف

فاليد آلة الممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود ولا يشترط فيها

الاستيعاب واما ان دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان

المقصود من الصاق الفعل اثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود

الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه قدر ما يحصل المقصود والفعل

بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الا من الوضع

على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار ابن المغني السمي بمسح الراس وهذا شامل الاستيعاب

وغيره ان المراد التبعيض كما في قوله تعالى قلما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل

على الزيادة والاجمال في الآية وذهب بعضهم الى ان المس يراد لحصوله في ضمن غسل الوجه

مع عدم تأدي الغرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بقدر

الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل من ضمن غسل

الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط

الترتيب ووجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم للعلم بالوجه وفيه

الاستيعاب الى نصف شرط مسح الراس وغسل الرجلين تحقيقا

وبمعنى الشرط يعني في بعض المحل على معنا يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله

بايعتك على ان لا تشرك اي بشرط عدم الاشراك والاصح انها صلة المبالغة

قال آتيناه على كذا وكونها الشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل

الوضع للالزام والجزء اللازم للشرط في المعاوضات المحضة اي التي ليس فيها معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على مال
معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى
الباء فتحمل عليه بدلالة الحال وعنده الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا
طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء
العوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيقه ان
ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك
ويمتنع تقدم احدهما على الاخر لما فيه من التعين [?] وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة
... المشروط ... الشرط ... فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء من المشروط ولا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها
واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت
طلقني وصرتي على الف فطلقها وجب ما يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة
الحال اذ لا وجه للشرط فكان البدل كله عليها كما لو قالت انت طالق واحدة بالف ولو قال انت طالق
في طلاق المرأة بعوض طلقتها حتى يحصل الانفصال الطلاق فيهما جميعا بخلاف ما تقدم
فان فايدة تعلق الشرطية الشرعية لا يلزمها البعض الطلاق شيء واما من فقد
يكون للتبيين والتبعيض وغيرهما والمختار عند المحققين انه كان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
وهذا ليس بسديد لاطباق اية اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بما يقابله
قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء بعت الى شهر اي مؤجلا
الثمن الى شهر على انه حال انت طالق الى شهر ان يؤدي التأخير والتأجيل
ولا يقع بمعنى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في
الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا يعدم الوجود في الحال ثم يلغو الوصف

لان الطلاق

لان الطلاق لا يقبله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله
حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول
او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الانتهاء يجاز ان يقع على اول الجزء وان يتوغل
في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غايته وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل البعض
بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليهما فان كانت غاية
بعد التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة الى الرأس او لا كالبستان الى الحائط
وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم ومتقدمة في الوجود
الى الليل لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ... المعنى لكنهم ذهبوا الى انها اذا
تناولها الصدر ... تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة يتناولها
الكلام لا كل الرأس عندهم ولا يتناولها ... وان لم يكن غاية عند التكلم فاما ان يتناولها
عند الكلام او لا فان تناولها كاليد الى المرفق دخلت لان ذكرها لم يكن لمد الحكم اليها
لان الحكم ممتد ... بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها
كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي الى الوصول اليه
فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام اذا كان غاية فقط وان كان
مختصا فانه لا قايل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه وقوله وان يكن شرط
جوابه للجملة الاسمية التي ... اما قوله وصدر الكلام وضربها للجملة الشرطية
شرطها قوله ان لم يتناولها واوضحها قوله وكذا الاخرى شرط محذوف لان
المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا لاثبات انها لمد الحكم او لعموم
فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله حجة وان تناولها قوله قد دخل تحت المغيا لانه قوله لان ذكرها
لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم ولعل فعل التربيع
والتجويز دليل على ما اختاره المصنف من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل
للمذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما
يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا

قرات لا يكتب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط
مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث
انه ما ذكره يستلزم في مسالة السمكة دخول الراس في الاكل فدخول الراس على هذا مذهب الرابع وهو
مختار القوم ان الصدر بيانا ولو قد اختار اولا انه لا تدخل غاية الاسقاط كان المختار عند اكثر الائمة في
وجوب غسل المرافق في الوضوء وقد جاء بعدا الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة للفظ على الدخول وعدمه فجعل دخولها في
الوجوب اخذا بالاحتياط او لان ما غسل اليه لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او
او لانه صار مجملا وقد دار البيان على المرافق فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذكروا لهذا الكلام تقريرين الاول ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية فانها اسم للمجموع الى الابط
كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله اغسلوا غاية له لكن لاسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل الثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق
به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الحكم والاول
اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتد بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع
القيد جملة واحدة فالفعل مع الفاعل كلام واحد للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا
بنصين والنص مع الغاية نص واحد فان قال له علي درهم الى عشرة يدخل الاول
بناء على العرف ودلالة الحجر لا لابتناء على التسامح وجود الكل بدون الجزء كما ذكره الامام رحمه الله فانه
مغلطة اشتباه العروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة
مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه و
مما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا غير العاشر
والحادي عشر وغير ذلك فانه كلا منها واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له
علي من عشرين الى ثلاثين او ما بين ثلاثين الى ثلاثين دخل العشرون مع انها ليست جزءا من العشرة
التي بينها وبين ثلاثين لا يقال المراد ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا فثبوت

الكل

الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة
على اسامي وثلاثة وما بعدها الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام
مبني على ان المراد الاعداد التي هي الواحد الى العاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او الواحد
ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فيما مثل ولانه لما
انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيها الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون
الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلاث فانه ايقاع الثانية وهي لا
تتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة
ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره لان التضايف
انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول
اذ لا يلزم تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون
الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان
مطلق الدرهم لا يتناول العاشر وذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخلان تدخل الغايتان
الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسع قبله و
لا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب
وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاج
الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن
تسع سنين فتحير زفر رحمه الله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجمع فيما مسئلة ان
الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون
للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا
يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعتك الى شهر انه متعلق بتاجيل الثمن
وعدل ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون
التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم و
انما وقع ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ فخر الاسلام رحمه الله وفي الاجال والايمان

جمع أجل كالدين والثواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف روايته في آجال البيوع
والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال
اليمين قال شمس الائمة وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا
يقتضي التأبيد في تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل اليمين
لم يدخل في ظاهر الرواية عنه كما هو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا
تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة
او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك صمت هذه السنة يقتضي الكل لان
الظرف صار بمنزلة الكل للمفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول
به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار فيصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان
الجزء الاول اولى بحسب مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد انه اذا قال
امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد فيكون الامر بيدها في رمضان
او في الغد كله يطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لانه اذا وقع في مكان
وقع في كل مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق
في دخول الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول
الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة
في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة
الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا قيل وفي
قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يتقارنان ويظهر
الاثر فلو قال انت طالق في دخولك فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية

المتعلق

المتعلق ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة
انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق
بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل تقع في الحال
ويصير معناه انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو وقع لم يكن هذا
المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في
علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع
بمنزلة انت طالق في قدرة الله فلذا اجيب بمعنى انها تقدير الله تعالى فتصير من قبيل المشية والارادة
فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند معاينة الامر هذا قدرة الله تعالى
اجيب بانه على حذف المضاف اي انت قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة
بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم
فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية
الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام الحكمة
اولا طريق الموقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على
تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول
بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير
وفي شرح الحاوي انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى
وكذا لو علق بمشية من لا تظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي مثل انت طالق ان
لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير عدم المشية فلوجوب وقوع المشروط
واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب اما الاول ان هذا الكلم
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان
ممكنا وهو وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى فالتعليق بالمستحيل مع وقوع الطلاق
لغو ذكر في النوادر انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان
لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع

الثنتين معلق بعدم المشية الله تع الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي
اليوم تقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تع الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة
لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الاثنتان فلان قوله انت
طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق صحت
مشية الله تع لانه وجود الاشياء كلها بمشية الله تع وكذا في المنتقى انه لو قال انت طالق
اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل
الموت بلا تعدد وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو
قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق هذه اليمين ابدا وهذا اصل فيما في النوازل كذا
في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف موضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى
علقت الثلاث بعدم مشية الله تع التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت ولو شاء
الله التطليقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت الطلقتان بعدم مشية الله
تعالى اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله تع طلاقك والدليل على ما
ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد فيقع الطلاق بقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله
بتاخر الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه متقدم وفي المنتقى لم يعد حتى
ينفي التعليق بالثلاث لعدم الشرط لما في القيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية
وهو ان يطلقها ثنتين اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء
الظروف مما يتعلق به مسايل فقهية عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات
الشرط فاورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لذوات الشرط في سلك
واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل
الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي
المتصفة بالقبلية فالتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة ظرفية

اعني قبلها

اعني قبلها واحدة نعتا للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسع تقديم
الثانية بلا ايقاعهما متقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من ضده قدر ما كان في وسع كما اذا قال انت
طالق في الزمان السابق بجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو
يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسايل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم
قبل درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا عندي الف للوديعة لان الحصر
يدل على الحفظ كما لو قال وضعتها عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى
يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت كلمات الشرط ظاهر كلام
فخر الاسلام رح ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا
ضرورة في حمل كلام المص رح عليه ان الشرط اي تعليق مضمون جملة بحصول مضمون جملة
فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا تستعمل في ما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك فيقع
في اخر الحياة اي حياة الزوج او الزوجة لانه ما دام احييين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم
يدخل فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث فان قيل هو في الجزء الاخير عاجز من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق
ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط فلا يعتبط الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط
بحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط جانا حالة فهو
ينزل الجن وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل فينبغي انه لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق يمكن
ما لم تمت فالعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان
من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك عند الكوفيين مستعمل للظرف بمعنى وقت حصول
مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة
ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط
وحاس الحيس اي للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به
المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنا واذا تصبك

خصاصة فيتجمل اي ان تصبك ما ظهر من الفقر من نفسك بالتزين وتكلف التجمل اي كل الجميل وهو
الشحم المذاب يعني ما ههنا اي كثف ذا ثروة وعفة وذا به مضرب اكل شحم مذاب وشارب عفافة
اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا اذن قد في كلام فخر الاسلام وغيره اي اذا ليس باسم وانما هو
حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظ عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في
المشكوك بين ملائمة المقطوع لكلمة وهي ههنا التنبيه على انه سمه الى انه رد المراتب وحط الرتب حتى
ان اصابة المكروه كانه امر لا شك لسطن المخاطب نفسه على ذلك فيا من مفاجاة المكروه وعند البصريين
اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق
القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وانما منع المحققون كونه حالا من الليل لانه يفيد ايضا
تقييد القسم بذلك وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثلا اذا اخرجت تخرج
اي تخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كلمات الشرط
فلم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة الوقت الذي يحمر
فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج
غدا الى غير ذلك من الازمان بجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها لها بالتعليق من جملتها بما بين
جملتين الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض
لا يقال يحتمل استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمعا بين الحقيقة والمجاز لانا نقول
هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
جملة بمضمون جملة بمنزلة المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من
ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا
تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكر من انه يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما
يقال من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع في الوقت والشرط استعمال الكل في الجزء فلا
يخفى فساده والمقطوع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض واما دخولها في ذكر
اذا ربما يكون لامر كاين متحقق في الحال مثل قوله واذا يكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة

اوامر

او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع اذا السماء انفطرت فهي
لقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال ومما توهم من دخولها لامر كاين فانما
هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تع واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما
يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون ومتى للظرف خاصة بمعنى انه
لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا
تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع في مثل
متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد و
العجب انهم متمحضا على للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ وجازما للمضارع
مستعملا في ما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه فعندهما
اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض
للشرطية على ما جوزه الكوفيون فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا طلقتك
وبين انت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شيت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان
حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع
بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شيت يتعلق بما وراءه
المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شيت ففي اذا شيت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس
فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة
اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شيت صار راجعا الى اصله سا فلا الارضه واذا قرن باذا شيت يكون
الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة
جزاء
وكيف للسؤال قد يظن من سياقه الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو
القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ثبتت في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمنا اليها ما لغو كيف ما تصنع اصنع فالمقصود
انها من الكنايات التي يبحث عنها في مثل هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات

الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السوال عن الحال خاصة لكن الحقها في انها لم يبق في مثل انت
طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
رجعيا تريدين ام باينا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيف شئت
والظاهر من كلام المصنف انها في الاصل ظرف اي للاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي
حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة والجامع الابهام فمعنى انت طالق باية كيفية شئتها من
الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف اصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض   واما العتق فلا كيفية له لتقابل ان يتبرك ان يكون معلقا او منجزا على مال او
بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا لما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في ط
مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح   ويطلق في انت طالق كيف شئت
اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت بلا مشية بعد وان كانت مدخولة فا
لكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون
التفويض اليها بان تجعلها باينة او ثلاثا فيصح هذه التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا
بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنتين اليه وصح تغيير الحرية غليظة فلا اصل له كذا في المجلد
جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل
من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل
حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من
الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى وكيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه
لا ينفك عن حال ويختص كلامهما على ما ذكره القوم اي ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق
والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فالحال والاصل سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح
والوصف ايضا فيفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما فطنه المص رح

مزايلتها

مزايلتها ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا يجيء لتخصيص ذلك
بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس ايضا قد يكون عرضا ويمكن دفعهما
بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما
عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء اخر فلا يدخل
لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته
بالاخص منهما والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية   فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية
فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بالكلام اراده او لم يرده
حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد
في انت طالق رفع حقيقة العبد تصرف وبانه لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها
من دلالة الحال لتزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه   ولا استعادها اي خفاء للا
بالكناية وقصورها في البيان اذ يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اخبر
عن نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره
كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته اما في الكلام
المعرض او جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب
الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقول في عرض من
يوذي المسلمين من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي
قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق
المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة
بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ و
يعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت
لها لفظ الكناية ولاحتاجت الى النية لتزول ابهام المحل وتتعين البينونة على وصلة النكاح فيقع

ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق
حتى يلزم ان يكون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد مفهوم
ما بينها اللغوية ظاهر غير مستتر فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فلم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بيان من جهة
المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعرفوا الكناية الا بما استتر منه المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل
انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز غير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصورة انهم لو
فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكليف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم المعنى الاول كما يراد بطول
النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم
ينتقل منه بواسطة قيد المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون
انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واشار اليه على قول من يكتفي
في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم
يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى
اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا والا ملزوم له لان البينونة قد
تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه
قد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو
لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب
لا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه
مضيافا لا يوجب كون طول النجاد له او الكثير الى ما له فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس
فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد البينونة والحرمة القطع

لكن

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاشتباه — الا في اعتدي اي يطلق بصفة
البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر
كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل فيها الى
الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبتا
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او نعم الله عليك ويبعد من الاول فالمراد مستتر
واذا نوى ما يعده من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة
الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا
تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء
هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء
اردته حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب
العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك
لانهم يشترطون التوافق في الصيغ والحاصل انه لما جاز ان المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية
ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد فيه
ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب انه مشروط بكون
المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز فظاهر
ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب
ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع
الشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها — انا اعتدي من
باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك في المدخول بها يثبت الطلاق ويجب
العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على بينة ولا يجب العدة — وكذا اي مثل اعتدي
استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل

ان يكون موطيًا وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك نية الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة آتية ههنا   وكذا انت واحدة مرفوعة أو منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت
واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة في لبس لي غيرك أو تطلقين واحدة على انها وصف المصدر
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع
الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف
لكنه كناية باعتبار استتار المراد به   التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه
وخفائه وبيان مراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه
مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء
احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر
بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية فيكون الاربع
اقساما متباينة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين
انها اقسام متباينة وانه الشرط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل او احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص قضاء وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المقررة
ما يدل على هذا ثم ان زاد الوضوح اي بمزيد الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح
فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور وقوله فان سيق
الكلام له دال على زيادة الوضوح في النص بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه
لشيء آخر غيره لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ سيق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته
ونصصت الدابة اذا استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد   حتى سد باب
التاويل من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى
الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولذا
حرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله
الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه

لاحتمال

لا يحتمل غير المراد اصلا   ثم ان ازداد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال
التخصيص والتاويل فالمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون من
الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل
واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة واحكم
المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير
اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال
النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون مسوقا للمراد ولم يبينه
في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او
لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد
أحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى آخر نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا
على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ
آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات
بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر
للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع فاستدل
على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين   الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك
ان الامر اذا ورد لشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه السلام سواء بسواء وهذا مبني على ما قرره من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد
الاثبات والنفي فهو لذلك القيد هو مناط الافادة وهو متعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث
النظيران الاولان كل منهما للمفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد

الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول المحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في
التمثيلين بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام
والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل
عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل او لم يشترط شيء من جميع الامرين على التعيين بل اريد عدم النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
احتماله
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل لتعاليه عن الكذب
والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربع واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب
بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاقسام الاربع متحققة في هذه
الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون
انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر
لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر
في المفسر احتمال معنى النسخ فلا بد ان يكون كلاما مقيدا بحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الا
ستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من
الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في القرينة ولهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم   ما مر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله
تعالى اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد
الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ويشمل
الظاهر والنص في المفسر والمحكم   والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم اي
يثبته مطلقا قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للتبيين ولا بانه لا عبرة باحتمال
لم ينشأ عن الدليل فالحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا
كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل   الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى

احرى

أحرى بان لا يتبقى للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير
المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص لا وجوب الاقتصار على الاربع فيحمل به
فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص الى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على
انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به   اي واذا خفي اي المراد
من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك
المراد بالعقل او لا يدرك اصلا والاول يسمى مشكلا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة
بالخلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل
يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون
الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا
الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض بل لو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفا فلم يكن مقابلا للظاهر   ان كان الخفا اي خفا اللفظ في ما خفي فيه لمزية
على ما ظهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم بحيث في حقه الحكم كالطراد فانه سارق كامل باخذ في حضرة
المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
وان كان النقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى و
لا يقطع   وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في
الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في
التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي با
لتخفيف اولى وترك المبالغة فيها ارفق ولذا ادخل الجنب فانه تعالى لما ادى اليه يورث الحرج فا
لحق بالباطن في الطهارة الصغرى دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه
مشتبه في حق داخل الفم والانف كما يشتبه السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل
قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل ان تطهير ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل
الانف او بدونه كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل ظاهر جميع
البدن هو البشرة والشعر مع داخل الانف او بدونه   او للاستعارة عطف على قوله

لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة اي تكونت من فضة
مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في
الصفاء والشفوف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القوارير لا تكون الا من
الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة والمجمل ما خفي المراد فيه لنفس اللفظ خفاء
لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة
اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا
والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل
السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف بحيث ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على
هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز فلان مدلولها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة
واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر وجواز الرؤية بالعين
وامثال ذلك مما دل النص على ثبوتها لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها على الله تعالى لتنزهه
عن الجسمية والمكان والجهة فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا تدرك كيفيته
وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل
الكلام المذكور فيه اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه
وربما يستدل على الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف
بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه
تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون
نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والاكرام يكون من جنب نقصا
في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع
الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا حجبة جلال والحق انه ثبت بالدليل القطعي
ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال
الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول
الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام وحكم الخفي الطلب
الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب

البيان

البيان من المجمل فانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا
يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي خرج النبي عم من الدنيا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين
البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة
الوقف على الا الله على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله وقد رجحها المص على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من
القران متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين
المتمكنين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد
الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين لقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي الصدق
بحقيقته سواء علمنا او لم نعلم هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد
ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب القائلين
بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون
كلاما مبتدأ او حالا من الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل والمذكور في
جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة
الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون
حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان
الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
تخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف
عليه هو من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولانا نقض بحصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف في حقه
انفرادهما بذكره ونحوهما مثل جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان
فايدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكنه
ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف بالجاهل

الذي لا يعلم شيا فلا ابتلاء في العلم بنوع الاستدلال ولمن له ضرب من الجهل بنوع آخر فالابتلاء الراجح
اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل المراد واعظمها جدوى اي
نفعا لان ما شق ثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه قلنا التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر
اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم
وبيانا لفسادها وبطلانها وعليهم نظر لان ذلك كان في القرن الاول وايضا حتى نقل
تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رحمهم الله وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان
يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله ان التوقف انما
هو عن طلب العلم بحقيقته لا ظاهرا او الايمان انما يكلفون في تاويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان
يدفع نزاع الفريقين ان هذا المختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر
لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه وانه لا يتيسر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا
قيل هو معجز لجلالة المعنى ايضا مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليس كما ينبغي والاشبه
انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي
مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه
على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معانيات التراكيب والصرف لمعرفة
مقاسات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود
مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها
على عصمة الرواة ان تعلقت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
فلان مبناها على الاستقراء وهما انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتنائه
عدم المجاز وعدم المعارض لعقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض
الدلايل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا
نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر
قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان فيها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو ذلك وكقاعدة

رفع الفا

رفع الفاعل ونصب المفعول كالقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يتالف منها دليل لفظي وقوله
في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نسلم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل
الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية
دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد
به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فايدة التخاطب اذ لا فايدة له الا العلم بمعاني
الخطاب ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا
وهي بلوغ روايته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو
هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا وقد اورد في مثاله هذا على تقدير نبوته يصلح مثالا
لمجرد التقديم لا التقدم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي
لانهما معا شرط الصلاة فلا يتصور افتراقهما كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل
هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان تشبيه البراغيث
من شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا اراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة
التي يوتى فيها بالواو مع الدلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او تشبيها بهم او لم يكن كذلك
والآية باعتبار التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل وعدم المعارض اشترط عدم المعارض
العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه من غير عكس فلا يجوز تكذيب
الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل ومما رحمي اورد بطريق المعارضة دليلا
على بطلان قول من زعم انه لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع بمدلوله تقريره ان القول
بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك
ان كان مؤديا بمغلطة ودليل من حرف فهو سفسطة وهي الاصل الحكمة المفوضة استعملت في اقامة الادلة جدلا
نفي ما علم تحقيقه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه
انكار للمتواترات لان يكون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي
اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد

انضمت اليه قراين قطعية الدالة على عدم ارادة الاصل خلافه

التقسيم الرابع في كيفية دلالة

اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ماذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا فالاول ان كان النظم مسوقا فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ماذكره المقررة ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون جزء موضوع له او جزؤه اولازمه المتاخر اولا يكون كذلك فالاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى على يفهم كل من يعرف اللغة من وضع ذلك اللفظ لمعناه اصلا فالتمسك به فاسد فدلالة نص والا فلا دلالة ان الحكم في المحطوف لاجلها فالاقسام المذكورة صفة الدلالة له ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف رحمه الله ان تقسيم الدلالات على ماذكره مفهوم من كلام القوم فماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ملا شاقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى بتبيينا للمقصود وتوضيحا له ولم نذكر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام رحمه الله مشعر بان معنى ان المسوق له ههنا ماذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع مثلا وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى ويتوصل به الى معنى آخر كاباحة النكاح فيها

حتى

حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا بالحصاة ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مستندا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراطهم كل احد يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يجد له اصلا ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا الحث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغنائه اجرة الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي لفظ مسند للجملة على كثير من الصحابة مع سماعهم النص في علمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين حتى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت ولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته حينها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر والمطر ولكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم

الدال على الملزوم دال ايضا على اللازم للتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت
للمعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان
كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم

للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على
رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر لعدم الملك
لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم
ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية
بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الحكم للاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس
المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجازا باعتبار ما كان
لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز فيصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث
وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز
باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا سما حقيقة مع ان القتيل حالة التكلم
بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من
متعلقاته للقطع بقولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلم من
قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان اكرام الرجل حال كونه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله
سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان
لم يكن حال استحقاقهم السهم الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا اي قسم من الاقسام الثلثة
قلنا جعل المقررة من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو
عدم ملكهم شيئا ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا اولا ثم انه جزء لعدم
ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما

فظهر

فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا   فانه ادل على الولد استيجار
الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الا
ستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الحالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر
الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها الا باشارة النص لانه ليس بثابت
بنفس النظم ان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قالوا لان الاطعام جعل الغير
طاعما اي اكلا لان حقيقته طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية اي المفعول الثاني اي جعلته اكلا
واما نحو اطعمتك هذا الطعام فربما كان يفيد تمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما   والفناط
هو انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة اي
الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقته جعل الغير طاعما
اي اكلا ليست في وسع العبد   فالحق به اي بالاطعام التمليك لانه يصير بالطعام يعني كان
ينبغي انه لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود
قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام
حوائج المساكين يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى واذا
كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لم يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وبين الاباحة وهي
المجاز وهو التمليك   فوجب ان يصير للعين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لا
عادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء
كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب
فوجب التقدير على وجه يصير كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة
منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط
ما تطعمون اهليكم بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولهذا جعل صاحب الكشاف او
كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك يحتمل ان يكون
وصفا للمحذوف اي طعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا يجب الا
حتما فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على

زيادة البيان وجوداً اي كون المعطوف عليه اهم غير كالمعطوف قلت معارض بانه اذا
جعل بدلاً يلزم مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عيناً لا معنى ويصير عطفاً تحرير رقبة من عطف
المعنى على العين ونفتقر ايضاً الى التقدير اي طعامه من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ طعام
غير مقصود بالنية مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون
المعطوف من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو
غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصوداً خروج عن القانون ولهذا الجعل ضمير كسوتهم عايد
الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضاً في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم
في موضع البدل من طعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة
المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتها الى الشيء ولهذا اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كمّه ومررت
بغر سهم حماره   على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فانه فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد
تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب
ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعاً عملاً بالنية وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ
بالاحتياط قال الشيخ ابو معين ان ابا جعفر الحداد السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه
المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانتهاء وهو اسم للركن لا للشرط وايضاً
ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلاً ليصير المأمور
ممتثلاً وان يكون الامساك صوماً شرعياً بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان
يتصل به او حكماً بان يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن   ويسمى فحوى الخطاب اي
معناه يقال فهمت ذلك في فحوى كلامه اي فيما يسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى فحوى الخطاب و
مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتاً ونفياً
ويقابله مفهوم المخالفة وكالكفارة بالمساكين الثابت بدلالة النص قد يكون ضرورياً
كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة الا انه يرد عليه

انا ان في

خلافاً ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في الفقه لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل
افساد الصوم بالجماع الثام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها فسد بمجرد دخول العين
في جوفها قبل تمام الجماع ومنع ذلك بان سبب الكفارة هي الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام
وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه الصلاة والسلام عن وجوبها في الحديث الوارد من قصة الاعرابي
فان قلت البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانب
الجلد وفي جانبها الرجم نجيب بانه مبني على تحقق الشيء في جانبها وهو ممنوع بل الاولى ان
ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها اخرج
الى الزجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما النهار لالف النفس بهما فتسقط الحاجة
وفي هذا عمق وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد علينا ان القياس لا يثبت
الحد فان قلت هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالآدمي اشد من الجناية
المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور
فوق الجناية عليها بالنقض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها العدم
المصادفة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة قبل ورود النقض لا تبقى الا
الثالث ان الوقاع يوجب الشهوتين عن كون المرأة الصائمة قال الاعرابي هلكت واهلكت
الرابع ان تناهي علة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي علة الشهوتين
اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنا عامداً تجب
الكفارة لوجود الافساد ولو زنا ناسياً لا تجب لعدم الامساك وكذا الحكم في الاكل لهذا الافساد لا الاتلاف
الطعام حتى لو اكل طعامه عامداً تجب ولو اكل طعامه ناسياً لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو
الامساك عن شهوتي البطن والفرج والوقاع ايضاً يقتضيه وعن الثالث ان فساد صومها
بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن
الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع مع تناهي الجوع
بشرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة
فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة يكون

حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار والنباش وغيرهم فوجوب الحد
في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة لكنا نقول حاصل الجواب
انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم
ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب على
من زنى بالخصي وبالزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب قلنا المراد تحقيق ذلك في جنس الزنا والشهوة فيه داعية في الزنا من
الطرفين بميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع عنها بطبيعته على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا
فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة وايضا محل اللواطة وان شارك
محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع
السليمة فيها اقل والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في
الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان
زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة
على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت
الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل
مع انه لا يجب به الحد لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص
الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص مع المثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص
هو الضرب بما هو بطبيعته آلة للقتل سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك من السيف
الزهوق بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان يكون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه

كل من يعرف اللغ

كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية لان نقض
ظاهرا بالجرح وتخريب الجسم وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه اي عند نقض
البنية ظاهرا او باطنا لحصول فساد اهل النفس الحيوانية التي هي بخار لطيف التي تكون من الطف اجزاء
الاغذية وتكون سببا للحس والحركة وقوام الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة وليحترز بهذا عن
النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون ذلك الجناية اكمل من تلك الجناية بدون القصد كقتل
الخطأ او ينقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت
الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية فيجب
ان يكون سببها سببا للكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة
فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر
من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها
عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والقتل
بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب
عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب
والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار
رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول
شيء تقتضي به الشهوة فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض
فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه جهة الخطأ من جهة ان المثقل
ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات
كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لكانه
وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك

الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل
لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة ولتعتبر الشبهة فيها شبهة في الفعل وفي قتل المستأمن
الشبهة في المحل فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب وكانه فيها
والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر احدثت للافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
وفي المحل كما في قتل المستأمن   والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة
سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة
لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث يشتمل بيانا
نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عليه السلام
اكثر اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهي عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السوية ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب
فاستوى النقصان في الصلوة والصوم وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين
الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء
فلا يصلح شيئا لنقصان دينهن ثم الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لا استناد
الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس واما
في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض
والاصح انه يقبله خرج بذلك شمس الائمة رحمه الله   الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او
الاشارة تقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم
سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه
ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت
على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص جزاء المحل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق
لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة

الثابت

الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا تقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعي وقد استدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا
من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع
ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص علة بين الذرة بقيد الوحدة والانفراد وفي غيره لكله فيما فوق
بعضه الاجتماع قلنا لو سلم فمثله يمتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل القياس
فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا او سمع شرع القياس او لا
الثالث ان النافين للقياس قائلين بذلك   هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة
جامعة بينهما فان المنصوص علة حرمة التافيف فلحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي
قطعي وهذا النزاع لفظي   فيثبت بمعنى ونحوه كون المعنى في الدلالة مدركا فان حكمها يستند الى
النظم وينتفي عنه الشبهة المانع عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم الا شبهة في
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدليل النص ورد في
ماعز القطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان ولا يثبت ذلك بما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه
يدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة لانا رتبنا الحد ونحوه بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح
بمنزلة النص   واعلم ان بعض الناس يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة
النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم
لغة بل رأيا واجتهادا فهو من قبيل القياس ولو سلم ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة
النص   واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو
البيع لان اعتاق الحر عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له او سببا للملك ههنا
البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما بمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا
الكلام على البيع وكان الاولى ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا
اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ
على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يعتد بالشرعية لاخراجه عن المحذوف
مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا

حال من المتكلم في بعتنا وهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عايدا الى الزيادة والشرط ستعلم الشروط
لا محالة تفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة رحمه الله حيث قال المقتضى
زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم   يثبت البيع
بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول   ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرف
لم يثبت منه البيع بهذا الكلام   فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا القدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام
البرغري من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته عني وكأنه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه لا
جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصورة اذ لا معنى
بعته عنك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق لتضمينه معنى البيع فكأنه قال
اعتقه عني حميما مني بالف   لا القبض اي لا يحتمل القبض من الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد
هبة توجب الملك بدون القبض من الصورة المذكورة تقع بعقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما
قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق
عن الآمر في ما اذا قال اعتقه عني بالف دينار او رطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد
بدليل ان الصحيح يحل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة
فان القبض فيها شرط اصلي لحل الاخذ ولان الفاسد ضعيف لحتاج الى القبض ليتقوى به وقد
حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق   ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا ما اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة
ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم الاصل ثم انه المسكوت عنه ولان العموم
من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه الله وتحقيق
ذلك ان المقتضى على اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو

المقتضى

المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا
ايضا بمعنى انه لا يجب تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحد الكان بمنزلة المجمل
ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم
فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه
ويتضح الخلاف في ما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون
طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي
حنيفة رضي الله لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل
الشيوع عند ابي حنيفة رض اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على
عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف اما على تفسير من اعتبر التوقف
عليه شرعا ففيه وجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية فيجري على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا
موقوفة على اعتبار المأكول   فان قيل تقرير السؤال انه لا يصح فيه طعام دون طعام بناء على ان
المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما
اذا صرح بنحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان الثابت المصدر الثابت
لغة في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الحقيقة دون
الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنته الى ان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام ايقاعا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد نحو
مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
ما دلالة اي ولا دلالة الاكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت
ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد تحقق الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم
النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار انه

بنفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة   فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة
على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي سابقة العموم
وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او لاحد نوعي الجنس بقرينة
كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي الكون في مكان على سبيل
الاستقرار والدوام وهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون
بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في
اصل السكنى بهذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانا في بيت واحد
منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي
الى عموم المقتضي   وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وهو ما يتصل بذلك الى قوله فيجزي
نية مقدما على قوله فيجري فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخرته ليقع جميع
الابحاث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمع   ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق
عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل
انت طالق وطلقتك واذا خرج بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث
اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثلاثا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما يحتمله من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق على الرجل بطريق الانشاء حتى
وانما ذلك اي الطريق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان
قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق
من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح
هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته
على

على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان ينوي
على مصدر مغاير لما ثبت في جزء الفعل لانه يطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده
فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه دال على العموم
كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق
اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث انه مجموع اعني الطلقات الثلاث لانه المجموع في
باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المقررة فان قلت فلم
لم يجز نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناء الفرع على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلاث لكان
على الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فما يريد به جميع ما يحتمله من الافراد وهو معنى عموم المقتضي
لهذا قال المقررة واذا كان ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلاث
انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح في المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ورد
على المقررة انه فسر عموم المقتضي بانه يجب اثبات جميع ما يحتمله من الافراد وهذا ينافي الجواز اعني
صحة نية الثلاث   فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل
بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ويكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما
فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلاث لا يقال
هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان المشتري في مسألة اعتق عبدك عني بالف لا يثبت هذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام
فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء اولا ليصح الاعتاق بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد
الايقاع بهذا الكلام واجاب عن المعارضة بوجهين   انه ليس معنى كون هذه الالفاظ

انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ تتوقف صيغ مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه
الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث
ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعلها انشائيا
ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة لاحد بكما طالق
لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعبارة
يدل على نحو آخر غير البيع الذي يقع به ولا للانشاء والاخبار وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيت امر على آخر وايضا يفرق كل احد في
مادة قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الا
خبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف
رحمه الله عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على
كون الصيغة خبرا في الاصل ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة
صفة للمرأة وليس بتعدد في ذاته بل متعدد بل ومراعي التطليق الذي هو صفة الرجل فهو ههنا
غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا تصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يأتيني تعدده عليه قال وهذا
الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على
جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول
الشافعي ره ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر الاحكام العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق
هو صفة للمرأة لا للطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ذكره لان الطلاق الثابت
من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهي
ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج ثابتا عنه باثباته بطريق العبارة
فتصح نية الثلاث فيه ولا كذلك الامر كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل

الزوج تصحيحا ما فيه معين الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية
منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب
بانه لما نوى الثلاث انما اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على اولى
انت طالق بائن ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فتصح نية الثلاث لا يقال صحة نية
الثلاث موقوفة على كون الطلاق بمعنى التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول
المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني
ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا تصح نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد فلا يصح ذلك فيه الا
بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يحتمل التعدد لذاته ثابت في انت
طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق
مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف لان المقتضى
في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون اي اذا كان الملفوظ شرطا جوابه قوله لا بد
على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يعتبر ما اذا كان الملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس
فلنا فلا بعم يعني ان صحة نية الثلاث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو ... وذلك لان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة
للحل وهي ثابتة للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لمحل الحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح
في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا
والا لكان جنسا لهما لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين وهذا تكرير لما سبق وزيادة
لا توضيح المقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز
لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الا قل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي
الحقيقة لانه المتيقن لان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه
لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا
ولا ازالة الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه
ليس نفيا ومما يتصل بحجة اتصال المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين

جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او
لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق
فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة
او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق من المحذوف والمقتضى وجود
التعيين وعدمه فلا تعيين في مثل قوله تع فانفجرت مضربه فانفجرت وقوله تع حكاية فارسلون
يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يوسف ومثله ما كثير في المحذوف وان اريد به ان
عدم التعيين لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي يعرف فيه غير المقتضى
فصل قسم الثاني من المفهوم المفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير
المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا
له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المصنف ههنا وقد لا يخلو عن ذكر الشرايط او غير ذلك
مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر
فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف رح حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تتمتها
ليمكن في الاعتراض على بلبلهم في مفهوم الصفة بايراد صورة لا يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم
نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تع ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة وبالقياس يحتمل ان
يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على
ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان
الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا
اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان
دلالة النص لم يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز ولا يلزم
الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود بمعنى يلزم الامران في كل من القولين لان
الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول فهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو
ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمص خص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل

انما يلزم

انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي
للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح
بالاسم قلنا فاتح لا هو بتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفايدة حاصلة في جميع الصور
لاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات
حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم
بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي حكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا
عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا
لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان
النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه لو وضع للايجاب فلا يتناول غيره لنفي الحكم
عنه مع انه لم يوضع للنفي ولا وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لم يكن مؤثرا في اثبات ضده وفي ذكر
كلامها بانه لم لا يجوز ان لا يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم
على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص غير المنطوق غير
النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي يقتضي ثبوته وتعليل اشتراكه وذلك كما يكون مما يطلق
على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيعتد بالوصف ليقتصر على العلة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر
ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات وقد يستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا
يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان
الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما
نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فايدة اخرى يفهم اهل
اللسان هذا المعنى ولولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان التخصيص على اثبات المذكور في
غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض العقلاء

فان قيل فهي يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفايدة انما يحصل دلالته على النفي عن
الغير فذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هي تكثير الفايدة عقلا وهي يعلم انه لو دل كثرت
الفايدة لا تكثير الفايدة عينا او هو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا
لا عقلا اي حصولها في الواقع لا بعقل حصولها عند الدلالة وجواب ظاهر وهو ان الوضع
يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل فلم يذكر لظهوره الثالث انه لو لم يكن للتخصيص بالوصف
الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفايدة الاخرى
اللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فايدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر
وليس هذا اثباتا للوضع لما فيه من الفايدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فايدة للفظ سواه
تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم
اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم اختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل
ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم
المخالف لما مر السابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي
عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرنا فان قلت هذا استدلال على مذهبه بابطال ادلة
الخصم بل بعضها فلا يكون توجيها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء وابطل منه ذلك
وتقبيه كونه المطلوب بعد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم يبقى ما لم يقم عليه الدليل فانما سكت
عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص رة يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان
شاء الله تعالى فان قلت اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على
ما صرح به المص رة ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
في نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم لا
انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى نحو وما من دابة في الارض ولا طاير
يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة
التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طاير قط في

جو السماء

جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة و
لفظ طاير انما هو الى الجنسين والى بعد تقديرهما يعني انه اسم الجنس حامل المعنى الجنسية واذا
شيع ما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى
الذي حمل عليه المص رحمه الله كلام صاحب المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة
مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية
قطعية في العموم فالاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية فلو لم يوجد الجزم
لتقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بانه لا موجب
للتخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا يوجب للتخصيص سوى ذلك والشرط
منتف دايما اما الاشتراط فظاهر واما انتفا الشرط دايما فان فوايد الوصف غير محصورة
ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون للكلمة الواحدة منها
فوايد كثيرة عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الحكم سوى
الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقلنا من انهم حصروا موجبات التخصيص في
الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما سواه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا
يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف
او غيره مما لا يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم
يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واما ثانيا فان الوصف للكشف والمدح او الذم او التاكيد
ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة
وان المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي تنقيص الشيوع وتقليل الاشتراك واما
ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل في التفحص
وقوله والا لزم الترجيح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان
انتفاء الفوايد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها

وان اقصى

جعجاعة وفيه نظر لان القايلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى
بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن فهو كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وهذا
نظير الجواب عما يقال ان الله لو بعث لبعث اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد
لان المسئلة من الاصول مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة
ليس على ما ينبغي لان الخروج مخرج العادة انما يكون ذكر الوصف نبا على ان العادة جارية باتصاف
المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف بكون الربايب في حجوركم فلو كانت البنيات اي
للاصهات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين
ستة اشهر فصاعدا اما ههنا فلا يجعل ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولد
الاخر من قبل ظهور الفراش فيها فيكون ولدي الامة في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون
وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون لنا فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه مقيد
وهذا كما اورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق [illegible]
فان الشرط الشي ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشي ولا موثرا فيه فبالضرورة ينتفي
بانتفائه وهذا دليل هذه الشرطية والاخير مما ذكره في الصفة من القبول والمولف جاز ههنا وبالجملة
دلايل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة تعين ما ذكرنا
اي بناء على عدم علة الحكم الا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم وما ذكرنا من ثمرة الخلاف
يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكوة في السايمة خلافا له وايضا
الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز
لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشي
بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاء المعلق
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط
في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشي وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشي ولا يكون
داخلا في الشي ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شي من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنيا او خارجيا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة

فالنهار

فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت
الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
الا انه يجاب بانه الحد السبب فالحكم ينتفي بانتفايه ما لا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع وعدم المفهوم
وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع ومن لم
يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المومنات
فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق
المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص
لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وفي
ذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح
مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم
الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم وهذا الخلاف قوله فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا لانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط
فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند شرطه ثبوته وهذا
فيما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث انه يثبت من حيث
دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص اخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلاة
مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال وهذا اي التحقيق
في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دال على ربط شي بشي او ثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام غير المبتدا والخبر قال الشافعي اي الاول وجعل التعليق
ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا من اللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا للعموم التقادير

على بعضها وقال ابو حنيفة رح انه الثاني فيجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا
عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت
لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم النفاذ حتى يقتصر
على البعض وكفارة اليمين اي ويجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل
وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السبب فان قلت هذا
ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلت لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان
دخلت الدار كان قوله انت طالق شيئا في الدخول شرطا اشارة الى انه يجوز في السبب الشرط مطلقا
سواء وجد فيه صورة التعليق او ذات الشرط او لا فان الحلف عنده للكفارة بدليل اضافتها اليه
والحنث شرط للتوقف وجود ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر
ان حنث فيصير مما نحن فيه بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا
بقوله فان اليمين سبب وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط
بناء على ان وجوب الاداء اجماعا لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني
اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يجوز كما لا يجوز الصلاة
قبل الوقت بخلاف الزكوة الحول واعلم ان المذكور في اول الشرح فيه ان نفس الوجوب
قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النايم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق
الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في
الوقت ان يصلي بحيث يتعلق الوجوب بنفس الفعل فلا يطابق ما هو لم لان
الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف واما نحو قوله تعالى
نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام
انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام رح ومن تبعهما الى ان الحكم
يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا

كما ان

كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا
معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع من اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع
منه وهذا كما يقال السارق شرب هذا الماء وحيل بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد
تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء بين يديه فهذا اقوى كما في البلغ
ذكر في الميزان ان المعتزلة انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على
ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الايراد ان الحل والحرمة كان لمعنى في العين اضيف اليها الا
ان ها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان حرمها المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان
حرمتها لاحترام المالك وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان
ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما ان طالق جزء من انت طالق
قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق
من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا شرعية قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما
يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم
الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا مثل انت طالق غدا
واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون
المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا يمنع الحكم
فيتحقق وجود السبب بوجود حقيقته من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني
انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان
يرجو الوصول بوجود الشرط والغاء التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع
حتى لو علق شرطا لا يرجى الوقوف على وجوده الغا مثل انت طالق ان شاء الله ويجوز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان
يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلعم
فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته
والسبب للكفارة الحديث عندنا الوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت

عموم

للاقتصار اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضياً اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ الماضي ان السبب يجب تقديره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه نقضا اي الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطاً وللقايل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان نقض اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظورهما بعد الانقلاب يصير ان شيئين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والحلف لحقه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما

وقوله اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تع فالمال لا يكون مقصوداً في ذلك بل انه يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعاً وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود الذي هو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء ما يدل على ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما ذلك في حقوق الشرع لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران

ويتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرطنا للخيار فانه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فبعد تاخيره يلزم المطابقة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حجة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه دخل على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة يندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يكون لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز دخوله على السبب لان دخوله على السبب

دخوله على السبب دخوله على الحكم وتاخره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان تحل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا الى الاقتصار على مجرد الحكم فحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط دون قمار او حرام محض وللقايل ان يقول الاعتاق ايضاً من الاثباتات على ما سبق من اثبات المحكمة القوة الحكمية لا ازالة الرق

الباب الثاني من

الباين الذين ادرجهما الجاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرها وذلك مباحث الامر والنهي لفظ للتنبيه انه الظاهر ان الغير الحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من باب اللفظ المفيد الطلاق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة ولا ينتقض بجهة الانشاء فيه ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع وقد يعرض لما لم يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القايل السماء تحتنا الا ان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فجعل هذا الحاجة ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اضافته فيهما فان كلا منهما مما يوصف به القايل او وصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا القسم لا باعتبار اللازم المشهور الا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تمييز لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ واعتبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم اللفظ او نفيه عنه فالحكم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا ولا يخفى انه تقيد بثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازاً عن الانشاء فان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل لاثبات مجازاً عن الامر او النهي عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شئ او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو ممتنع بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته اما اذا جعل مجازاً عن الامر فلا يتصور الكذب على تقدير

الباب الثاني

عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فكيف يشمل والدلالات يرجع
الخبر الذى هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت يميل صاحب الكشاف
الى الثانى وان ان المعنى والدلالات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتداء
لا يكون جملة انشائيه وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص   واما الانشاء فهو اما طلب او غير طلب وكل
منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار
الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى وقال شمس الائمة رح احق ما يبدا به فى
البيان الامر والنهى لان معظم الابتداء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وتميز الحلال والحرام وانما
قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه   فالامر قول القايل استعلاء على
سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل وقد احترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس بما هو بطريق
الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب
الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون فماذا تامرون مجازا فيرون والمراد بقوله افعل ما
يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القايل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير
كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف نفسك ثم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وباعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمأمور
وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبا
رين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن
يرد عليه انه ان اريد انه اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الا
ستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بالامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا
بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح قيد الاستعلاء مستدرك كما هو ظاهر فان
قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر

المستقبل

المستقبل فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القايل قلنا مثله لا يعد فى العرف مقول
هذا القايل الادنى بل يقول المبلغ عنه وفى استعلاء من جهة فلا امر اعاد صريح اللفظ دون الكناية
لا ندارد بالاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز فى غيره يعنى الامر حقيقة فى صيغة
افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا فى غيره يعنى ان الامر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالا
تفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو
الحسن البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشى والفعل والصيغة والشان لتردد
الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع لتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة فى
القدر المشترك بين القول والفعل اعنى احد مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للا
جماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فلا دلالة على كون الامر للايجاب يدل على ان
فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر للايجاب وههنا بحث انه انما يستقيم عند من يقول
بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل والقول ليكون فعله ع للايجاب فرع على كونه
امرا فالحاصل انه اذا فعل من النبى ع فعل فاذا كان سهوا او طبعا او مخصوصا به فلا ايجاب اجماعا وان كا
بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقال حقيقة امر النبى ع بكذا وهل يجب علينا
اتباعه ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما
الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه السلام للايجاب واحتجوا على الاصل
بقوله تع وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم
فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى
اصلى وان الصحابة شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله ع اوجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب
فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج الى الفرع بعد اثبات الاصل قلنا فيه تنبيه على انه مع ابتنائه
على الاصل فى ثبوته بادلة الثابتة بدليل صعد   قلنا انما احتج الخصم على كل من الفرع والاصل
على الحجج المقتضى على بطلان كل منهما مع الاشارة فى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل
من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا

فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب
الا بدليل وكالمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه
موضوع له بخصوصه لانه لو كان اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون
موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ
الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل
للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح جزما ولذا ان يقال انه لم يامر والدليل الاول
اعم لان الثاني اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح
اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق
حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق
من ان المطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم
والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني
البيان والثاني هل يصدق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان
تسمية الفعل امرا كما في قوله تع وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات بطريق المجاز باعتبار اطلاق
اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر فيثبت به فيكون من اثاره ويقال شبه الداعي الى الفعل
بالامر فسمي امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية الشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي
قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من
قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب
وصف الشيء بوصف صاحبه سلمنا ما كان الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما
يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة والشيوع في الاستعمال سلمنا ولكن اشتغلنا عما هو من مباحث الاصول
وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل المتنازع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما
الاول فلان الدليل المذكور يدل على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للا
يجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل الخصم ثانيا
على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولئن كان من

مذهب

مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال اي المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر
للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مرادا من الاية الدالة
على كون الامر للوجوب وهي قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قطعا بل على ما تقرر فيه
واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل
موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا
اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب يصير الاثما هو خلاف الاصل
فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك وفي ابطال الترادف على الوفق
القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين
لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية
بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود
بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغ
لغيرها كالمقاصد كالماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغتها وكلاهما ضعيف لان الحصر
الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز المنع على تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب
لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي
ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه
بل تعدده لشدة الاهتمام به ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اهم به الاهتمام واما الثالث
وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفادا من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي
وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وفي عبارة المقررة تسامح لان القول بان كون الفعل مستفاد من هذا الحديث هو عين
دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلاة بهذا الحديث بالفعل فالموجب
هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالنسبة لما روى ابو سعيد الخدري رض بينا رسول
الله صلعم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال عم ان جبرئيل اتاني كا

فاجبني ان فيها قذراً اذا جاء احدكم للمسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذراً فليمسح وليصل فيهما وبما رعب انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ابكم مثل يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجباً لما انكر عليهم ونقض ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلاً ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلاً

ولما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني بصيغة افعل فقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت التوقف لانه مستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقاً وبعضها مجاز اتفاقاً فعند الاطلاق يكون محتملاً لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او للندب فقط او هو مشترك بينهما لفظاً التاديب وهو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادة وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلاً فانه ابلاغ مع تخويف وهو قوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله الا انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها منقوض بالنهي فان قوله القوا احتقار السحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قلنا ابطل دليل التوقف بانه انهم يستعمل لمعان وان موجبه لعين التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضاً التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف لوجهين الاول انه يستلزم حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها بنسخ او خصوص في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما

الخلاف في معنى الامر

بيانا في القطع

بيانا في القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلاً ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهذا نظر اشار اليه اولا فلان الاتفاق في الامر والتوقف في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحاً وهو الندب او غيره لكن مع القطع بانه ليس بطلب الترك والتوقف في النهي يتوقف على ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحاً وهو الكراهة مع القطع بانه ليس بطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فلا يلزم التساوي وعدم الفرق بين فعل وما لا يفعل وما شانها فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق وبيان العاقبة ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والحق انه سقط منها شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا فالمناسب نحو لا تعتدوا وهذا الاحتمال اي احتمال التوقف ليس يبطل الحقائق وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك لفظاً بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة اعني الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى الوجوب والندب لان موجبه واحد هو الطلب جازماً كان او راجحاً وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة على ثلاثة مذاهب وقال بعض اصحاب مالك رح انه للاباحة لانه لطلب وجود الفعل والادنى هو المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رح انه للندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص

ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو منه عبا لمعقول ولما كان هذا ابنا لغة بالترجيح اعرض عنه المصنف ره وتمسك بالنص و
دلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فحرجهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهو ترك المامور به كما ان موافقته
هو الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على ما يخالفه عليه بان يكون الوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال يخالف فلان عن كذا اذا اعرض عنه وذنبت قاصدا اياه
مفيد عليه فالمعنى يخالفون المومنين عن امر الله تعالى او امر النبي ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر
وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك
غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر لقوله فليحذر الذين وهو
اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق فلا نزاع في كون بعض
الامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر مستعمل للايجاب في الجملة والامر المحذر من هذا
القبيل بقرينة السياق انه ولا معنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره
مصدر مضاف من غير دلالة على المعهود فيكون عاما مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا تم المطلوب
لان الدعوى ان الامر المطلق للوجوب فلا نزاع في انه يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب
ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة
الوعيد حراما وترك الواجب ليلحق بها التهديد والتوعيد ومنها قوله تع وما كان لمومن
ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمومن ومومنة جمع
لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان
يختاروا من امرهما شيئا ويمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه هذا اولى من

القول

القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى
الحكم وحقيقته اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه او حكما او فعلا كما في
قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول بان هذا المعنى يتعين
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد
من الامر هو القول دون الفعل والشان على ما ذكروا في قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو
اريد فعلا فلا معنى لنفي خيرة المومنين ولو اريد حكم بفعل شيء احتيج الى تقدير الباء وهو على خلاف
الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او باباحته فتثبت
الخيرة وعلى تقدير ان لا يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي
الخيرة للعباد ولزوم التتابع والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تع من امرهم هو القول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة وجعل امرا بمعنى المصدر والتمييز كما في الحكم من اجل ابهام الحال
على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاء زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تع ما منعك
ان لا تسجد اي ما منعك عن السجود زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار على الاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه
الذم والا فله ان يقال انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على
كون الامر بالسجود للوجوب فلا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وحجة
به قلت اطلاقه قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير
الايجاب مجازا ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب على ما يشاهد
رشيد المراد بانه مداعي امر المطاع للمطيع في حصول المادية من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان
يكونها بهذه الكلمة وانه لم يمتنع تكوينها بغير هذه والمعنى يقول لها احدث فتحدث عقيب هذا القول لكن

المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تع ولما لم يتوقف خطاب القديم وا
شتمل على اعظم الفوايد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك
على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب على المذهبين الى سواء كان قوله تعالى
كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني
فقط لان معناه يقول الحدث فيحدث اي كلما وجب الامر بالوجود تحقق الوجود واما على الاول
فلانه جعل الاول قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه انما المعتزلة حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه
الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
انما اورد فخر الاسلام رح وغيره في التعديد اعني كون الكلام على حقيقته فعلى الاول لم
يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما يستقام ان يكون قرينة للايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو
راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والكون كما يترتب على التكوين والايجاد
على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها
على ما جرت به السنة الالهية عن نظم امر كن الى صفة التكوين عند ارادته يكون المكونات اظهارا للعظمة
واعلاما للملايكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير
في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير ارشاد قبالي
دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو
امارة النقصان ولقوة ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان معنى يكون الوجود دون الامر وان المراد
بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اي لازما مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة
سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لا بد من ان يكون هذا الوجود مرادا اما وكن وكما يكون الوجود مرادا
ثم وكن ان يكون مراد الجميع اوامر الله تع لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة على هذا القياس الى ان المراد من امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي
التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلبا للكون
يجب ان يكون للطلب حدوث الشيء من امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل

الوجود

الوجود من التكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لا لزم انعدام اختيار العبد على في الاتيان بفعل
المكلف به بان يحدث الفعل من غير اختيار منه كما كان في امر الايجاد وح يبطل فاعدة التكليف اذ الامر
فيه ان يكون المامور نوع اختيار وعلى ان كان ضروريا تابعا لمشية الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله
الانسان ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل الشرع لزم الوجود للامر الى لزوم
الوجوب لان الوجود يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما
كان لازمه الوجود فحاصل ما ذكره فخر الاسلام رح انه اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور
به حقيقة وباعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين الخلف فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر ما يكون من جوهر الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود يتراخى الوجود الى
حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في الوجود والارادة مجازا في الايجاب قلت
نعم يعني ان الطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن البعض وهو الايجاب والزام لكنه من العباد ولا يستلزم
الوجود لجواز تخلف مطلبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل
وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى
ارادة وجود الفعل والا لم يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقايل ان يقول
لا نسلم ان الامر في اللغة لارادة المامور به بل الطلبه ولا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور
به في اوامر الله تع وقد يكون بدونها فلا يحصل كما قايل بالفرق بين اوامر الله تع واوامر العباد في
نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن الطلب وجود الحادث
وارادته يكونه من غير تخلف وتراخي وكان ان ايضا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة لوجود الشيء على ما ينبغي
عند الايه فالاولى ان الكلام مجاز ويسكت بسرعة التكوين من غير قول الكلام منها قوله تع افعصيت
امري اي تركت موجبه دلت على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تع ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ما كثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل
الوجوب قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى
الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم
ان الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما

دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان
من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزماً
وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر
كاف في اثبات مدلولات الالفاظ   مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر
بالشيء بعد حظره وتحريمه والمختار انه ايضاً للوجوب بالدلايل المذكورة فانه لم يفرق بين الوارد بعد
الحظر وغيره ولعل قايلا ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة اما الوجوب او الندب
زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة
وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد
بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان ينشأ الندب والاباحة
في الايتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقاً للعبد فلو وجب لصار
حقاً له فيعود على موضعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رح قوله تع وابتغوا من فضل الله للايجاب
لما روي عن رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا
قوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد
الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول
بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة
فائدة قال فخر الاسلام رح اذا اريد بالامر الاباحة فقد ذهب بعضهم الى انه حقيقة
وقال الكرخي والجصاص مجاز والاظهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما
ان فخر الاسلام رح بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول
الاول فهو انما لا يجعلها حقيقة ان اريد بها الاباحة او الندب وقال هذا اه وثانيهما استدل
على كونه مجازاً بصحة النفي مثل ما لو قرأ صلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على
كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازاً وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه
الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ام وعلى الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب

كما في قوله

كما في قوله تع كلوا واشربوا وقوله تع فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة ام مجاز فمنهم من ذكر في اصول الخطاب
وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافاً
للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل
اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا الدليل في كون صيغة الامر مجازاً في الندب
واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر الطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على
مقابله واما عند الكعبي فالمباح لكونه ترك الحرام او مقدمته لا يكون مامورا به   ان
المباح الذي به يحصل ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر فلا يلزم كونه واجباً مخيراً لانه
يجب ان يكون واحد منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك
فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رح لولا نظم الندب والاباحة في سلك الجحد وتخصيص الخلاف بالكرخي في
الجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر فاولوا كلام فخر الاسلام
رح بان الامر حقيقة في الوجوب خاصة عند الاطلاق وفي الندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى
منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي على الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل
ظاهراً لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان ما يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي فلانه يجب في الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له ليدل عليه بلا قرينة ذكر والة تاويلاً آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما
وضع له ليس بمجاز بناء على انه بحث المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس عين الكل كما ان
الجنس عينه لان الغير ما هو موجود ان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون
الجزء فلا يكون غيره فمقصوده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا
فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون
مجازاً ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى الاستعارة بجامع
اشتراك الثلثة جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الا
باحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزءاً له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة اجتماع الاباحة والوجوب

الامر بعد الحظر

في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان
ليس الندب كالاباحة بمجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة
داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على
التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كأنه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا فذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام ره ومواله
من قبيل اطلاق الجزء على الكل لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وبها حصل ان ملخص
ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون
المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة فيها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على جزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون
استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال في الجزء فيكون معنى استعمالها
في الاباحة والندب من استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز
الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ فيثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة الوجوب
هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا وحرام الترك
او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب
تاركه فلا تم جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف ره من ان عدم المعاقبة جزء له
وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بعد منه قلت هذا مبني على ان الوجوب من عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك اما الاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه جنس الواجب
المباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه وقلنا في امثال ذلك
مما لا يليق بهذا ايضا غنية الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا
هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت
قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه فلا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه

يستعمل

يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكره من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان
اراد به الحقيقة فغير مفيد وان اراد به المجاز فمسلم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
جزما في طلب الفعل مع رجحان الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بالجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن
فيه قلت وهو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه افراد
الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا جواز
الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراده جواز الفعل
والاذن فيه ويثبت خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد مستعمل في الشجاع مع
يعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ما
او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل
المنصف الفرق بين صيغة افعل وكلمة تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول
الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين
قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن
ذلك بمنزلة قولنا يرى حيوانا ويطير حيوانا فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث المتعلق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق هذا اذا استعمل
يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين
جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند
الشافعي ره يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز
لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل بنسخ
على قيام الحرمة ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل ودلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على
اختلاف الروايتين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد

التكرار والمرة في الامر

فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات
متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب اقامته في ذلك الوقت مدة
العمر مثل صلاة الفجر يجب لعموداي الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع
الافراد في زمان وقد يفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اهل الشرع
تمايستلزم فيل العموم والتكرار فلهذا نقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى
تغاير المفهومين وافتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص
والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد
والتكرار في الازمان اما العموم فلانه يدل على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسيعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث سال العامنا هذا ام للابد ولا يقال لو فهم لما سال
لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
وسال والجواب انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال اعتبارا للحج بساير العبادات من الصلوة والزكوة
والصوم حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو
متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السايل هو سراقة في حجة الوداع اعامنا هذا
ام للابد ولا تعلق له بالامر ولنا الحديث الاقرع بن حابس فهو ما روي ابو هريرة ان النبي عم قال
ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها
ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام بما هو
المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع
الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله لان معنى اضرب اطلب الفعل مطلقا
سواء كان مرة او متكررا وللمطلق يفيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات ولذلك لما
مر من سوال الاقرع ولكونه مختصرا من اطلب منك ضربا او الفعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن تحتمل
ان يقدر المصدر معرفة بكلا الغريبين فيفيد العموم ولصحة الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود
من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا

بشرط

بشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس والجواب ان التكرار في مثل هذه الاوامر انما يلزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب لا في مطلق الامر والمعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر
الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت
الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لا نعني بالمطلق
الا ان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق
هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ويجري على
جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق
انه لا توجيه على هذا المذهب حتى لا ينبغي الا ابدا كما صرح المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك
ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المذهب لمطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف
يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمل اللفظ قلنا ليس ببعيد فان
التقييد بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال
واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو انه
لا يوجب العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او
وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم
والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا
انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية
وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا لمعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة
الاعتبارية فهو محتمل فلا يثبت بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلقي نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل

تعبير لجميع ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم
يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول
لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد ولا بمعنى
مجموع الافراد فان زعمتم ايضا انه واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل   وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرع
على هذا الاصل حكم وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد ومسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وفي كلام
القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل هو السارق لا يحتمل العدد قال فخر
الاسلام رح وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم
فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره فاللام في المصدر عوض المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر وبه
تحصل الوسايط في صحيح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة
المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري
الذي هو مجموع السرقات لان التوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لم يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو
باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي
سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والتنبيه قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات
المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظ
في ابتداء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني قطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع
بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما
عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام
الواحد النوعي الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق مثلا   فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان با
لموقتات وغيرهما مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا

بعد

بعد فساد الاداء وكذلك   بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح مختص بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على
انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب
لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة في الجماعة بعد الصلاة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب
الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل   كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب
بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليقضها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء
صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء
والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او
نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ
الوجوب انما هو بالسبب وقع ينبغي تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب في الذمة لا تسليم عين ما علم
ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر   انا العينية والمثلية بالقياس الى ما علم
من الامر لا ما ثبت في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب
ثم امر بتفريغها ماخذا ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم
من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض الحادثة لا الاتيان بها كان العبادة حق له
تع والعبد يوديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات
والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النفل فلم يعتبروا في القضاء الوجوب
لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فاسده فقد صار بالشروع

وليجيا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد الواجب بان يكون
من عنده من وجه عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولهذا لو كان ليستردها من رب
الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع فوت المماثلة
بخلاف صرف الفعل مع ان المماثلة فيه ادى فان قلت فلا يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح
الذي ورد بالامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى الاداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين
فالثابت بالامر اما يكون واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رح بعد ما فسر الاداء بتسليم
عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض
اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان
او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل
وهو ما يثاب فاعله ولا شيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب
ولا يختص بموجب الامر فلم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا
ما ذكر صاحب الكشاف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بان يكون الامر حقيقة في الندب والاباحة
لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رح هو انه قد يدخل في الاداء
قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب
والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو
لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك
لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا هو لفظ الامر حقيقة في الواجب فاشار
الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او
مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الاداء الثابت بالامر
والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا
محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي ويطلق كل منهما اي من
الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء اي المستحق في

اسقاط

اسقاط الواجب كقوله تعالى واذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت
اداء ظهر الامس واما ما يجب للغير فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل عن معناه لا
سقاط وفي الاتمام وفي الاحكام دون الاداء مجاز في تسليم المثل فانه مبني على هذه الرعاية والاستقصاء في
الخروج عن العهدة وذلك بتسليم العين دون المثل والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير
معقول يكون بسبب واحد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يجب بسبب جديد اي
نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء فهي عبارة اكثر المشايخ وصرح بعضهم بان المراد بالسبب
ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المصنف في اثناء الدليل
وعن جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي
اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس
فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة
الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الظهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام
التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص
اذ لا مدخل للراي في العبادات وحيث تعذر اثبات المماثلة بينهما لا يثبت الا بنص جديد كان بمنزلة الاداء
ابتداء فلا يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف
الواجب ابتداء واحتج الفريق الاول بان الفعل لما وجب في وقته بسببه لا يقدر الدليل
عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان
خروج الوقت بعذر ترك وهو قدر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل عن الامثال قبل من جملة
الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه من غير وعلى الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم
تشرع اقامة الخطبتين مقام الركعتين والظهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قلنا فيقتضي
الفوات حقا ما يحقق العجز في حقه فيعاد ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا له
مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرفها اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وتمامه في القياس
والاذكار حسا او عقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يكن اداء له في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم

اداء

كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله ومخالفة الهوى
وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على
السبب فان قلت الفايت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الثابت
قلت قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان
فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت بتحقق الاثم في العمد
بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب وتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد
الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت
لكن ان المصورة صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن لا يكون شرف
الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الشرك غير عامد وهو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء آخر يكون بالسوية بمنزلة الاتي به في وقته ويمكن
ان يحمل على ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه ينبني في اثنا
الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي
الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز لحصول العبادة
فيثبت في غير الصوم والصلوة كالمندوب والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة فا
[illegible] تبعها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب الصوم والصلوة بنص الكتاب والسنة وفي
وجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد وهو ليس بمستند الى ما اوجب
الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الوقت عن الوقت لعذر والقياس يظهر لا سبب فيكون
بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا
له ونحن قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي انه لو كان القضاء لكان اداء بمنزلة ان
يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على صوم الجمعة على التخيير لكانا سواء فلا يعصي بالتاخير
لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم

الخميس

الخميس الذي به كمال المامور به من الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاؤه خصوص صوم
يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه وهكذا كون صوم اليومين سواء فان قيل لو قال لله علي
ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه لا عتكاف
شهر اخر بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر معتكفا بصومه خلافا لزفر فلو
كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك كما في رمضان الاخر قبل الاول في كون الصوم
فيه مشروعا مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف لشيء بصوم مخصوص مقصود بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم
شهرا وانما هو هذا التقرير تاما شعر بان المراد السبب الجديد والسبب الاول هو موجب الحكم لا
النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء غير النص الدال على
وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس على الصوم والصلوة مثل النص الوارد في وجوب
قضايهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب
المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن
الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام ره اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع
الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسألة تدل على ان وجوب القضاء في ما اوجبه
المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظ
من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ره ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف
اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت
فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت جديد يستوي فيه الحياة
والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا اجود الوجهين لان ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط والنقصان والرخصة الواقعة بالشرف ممن يحتمل السقوط
والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادى في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبنى على اشتراط
الصوم للاعتكاف الواجب كقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لما هو من
شرايطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون ما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه ما يلزم به

بالنذر كمن نذر بصلاة وهو متوضئ جاز أداؤها به ولم يحتج إلى وضوء لأجلها وقوله
وإنما جاء هذا النقصان أي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة
بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد
فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف هذا الوقت لما أمكن إدراك فضيلة الاعتكاف
في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة وهي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام
فلم يبق لعذره أي عجز المكلف مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بالشرف الوقت
فسقط ما ثبت من شرف الوقت لأن زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف
مضمونا بإطلاقه إذ لا عجز عنه والإطلاق يقتضي صوما مخصوصا وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف
الوقت وقد تحقق العجز عن إدراك شرف الوقت بخروجه فبقي أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وكان
هذا أي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بإطلاقه أحوط
الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما سقط وذلك بأن يجب القضاء بصوم
مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضي
الاعتكاف في رمضان آخر وإذا دل على كونه أحوط الوجهين بقوله لما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال
السقوط والعود إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يعتكف بصوم مقصود مخصوص به
ولذا عاد الاعتكاف المذكور إلى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخروجه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما
أن الإتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وقد يأتيها أجزم من نقصان فيها
يكون من نفيها أولى من سقوط الزيادة والثاني أن سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مخصوص وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى والثالث أن موجب سقوط الزيادة
أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران
خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان

الثاني

الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم
مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط
إلا بعارض فالنذر بالاعتكاف يثبت صوما مخصوصا كما هو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما
خوف الموت فإن قلت إن ثبت ما به خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لأن قوة السبب
وكثرته أدعى إلى وجود المسبب لا يلزم منه اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالإثبات
ههنا الإلزام ولا امتناع في التأثير والإيجاد فإن قلت الزيادة والنقصان قد ثبت بعارض
شرف الوقت وينبغي أن يسقطا لزواله لانعدام الأثر بانعدام المؤثر ولا حاجة إلى ما ذكرتم من التطويل
قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة
وجبت في الوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في إثبات المط ما ذكروا وقوله إشارة
إلى الجواب عما يقال إن السقوط لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا
دليل وذلك بأن النذر بالاعتكاف موجب الصوم مقصود إلا أن عارض شرف الوقت كان
مانعا من ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم بوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل اللام
فيها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها أن يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائدا إلى النقصان
والرخصة وحده لاتحادهما معنى إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه أخرى مبني على أنه علم إذا قصد به معين ومنكر إذا قصد
به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد برمضان آخر رمضانا ما مغايرا للذي نذر الاعتكاف
فيه أيا ما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين إلا أن قوله في تقدير السؤال ولا يجزي في شهر
رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتنكير ولهذا قال المحقق في رمضان آخر لا بهما به وللام رمضان
الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك
لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر
رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة وسقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود ذكره قبل هذا على قصد التعبير وههنا قصد التفريق لتصحيح منه أن سقوط
شرف الوقت يوجب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم

وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون وجوب السقوط موجبا له او فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشرة وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان وقد فرع بعض الحواشي الوجهان بعين ما فرعت فيقيد احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد مثل النذر والاول احوط والاول انه لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما حدث به في رمضان فرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاشهاد مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رة والاول احوط لان في اسقاطه النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاطه اصل الواجب لتعذر ايجاب والدليل المذكور لا يدل عليه ان الوجه الاول احوط من الثاني لهذين التفسيرين لما نجعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان لا يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المحررة لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترض الراصون التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة التابعة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة فلما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ ولا آخر قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان فهذه اربعة وبهذا اشار فخر الاسلام رة بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مجتمعا لجميع الاوصاف الشرعية فاذن كامل والا فقاصر والقضاء

المحض

المحض اما ان يفعل فيه لما ثلة فقضاء بمثل معقول واما ان العقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رة بان صفة حكم الامر اداء وقضاء في كل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد تصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المقدرة ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة انحصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر او شبيه بالقضاء كالجماعة يعني ما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة فقصود بمنزلة الاصبع الرابعة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة فهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء يشبه بالقضاء وفي لفظ المقدمة اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد اي ما سبق به فيكون اداء قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ورد ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلاته فيفعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فيه بعض ما انعقد له الاحرام فالاحرام من المتابعة له والمشاركة معه فيه اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان اللاحق في حقه مع الامام لكنه مقتديا وقد فات ذلك فقد جعل الشارع الحالة في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداؤه باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل الاداء شبيها بالقضاء لا القضاء شبيها بالاداء وقد فرع حال من تم امام في الوقت اذا اقتدى به خارج الوقت لم يتغير حاله

والمعنى ان دخول المصلي في الامامة يكون مع حصول فراغ الامام
لا مبنى على الاصل فهو من لم يتعين في نفسه لانتقاضه والخلف لا يفارق الاصل
القضاء بمعنى انه اما محض مثل معقول او غير معقول واما غير محض
النفقة للحج اشير الى قول العامة بان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجزي
في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن
جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر
عملا بظاهر الاحاديث وعلى التقديرين فالوجوب على الآمر مباشرة الافعال الصادرة عنه مع الانفاق
المماثلة بينهما غير معقولة كما في قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او
للمثل والثواب ليس شيئا منهما ولا تقضى بعد بل الاركان الثابتة في الصلوة ولا صفة الجودة الثابتة
في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقتضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل
فلا يوجد له مثل او مع الاصل بان يقضي صلاة بعد اداء الاركان ويقضي نقصا لكن لصفته
عند الاداء ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف
وهو بطلان بعض الاصول وقلة المعقول   فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا
ولا دلالة لان المعنى الموجب لايجاب الفدية كالعجز مشكوك لا معلوم لانه على تقدير التعليل بالعجز
تكون الفدية بدل الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة
لا موجبة فيكون العمل بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية
الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى   وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اذ قلنا
بوجوب الفدية في الصلوة كما ذكر وبوجوب التصدق بالعين مخالفة او القيمة في الاضحية لانها عبادة
ثابتة بالكتاب والسنة والاصل في المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا
ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من
اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة تدعو بالخبيث ما عنده من
ما هو عادة الكرام ويستوي فيها الغني والفقير اذ يحتمل ان يكون نفس الاضحية والاراقة اصلا
من غير معنى التصدق ففي الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم يقل بجواز التصدق بالعين او

القيمة

او القيمة ليوم النحر لقيام النص الوارد بالضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل فاوجبنا التصدق
بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا من باب
العبادات واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت في موضع النصب
متعلق بقوله لم يعمل وهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق
بالعين من كلام الشرح فان قلت لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد
تدخل المثل بمجيء ايام النحر قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم في من عليه الفدية من الطعام بعذر
على الصوم   لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر و
سقوط [illegible] وجوب الصوم بحوله ثم قضوه من ايام اخر   لكن الركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما تتحقق القعود بانتفاء
الاستواء في النصف الاسفل لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا ان العبرة لقيام حقيقة
لكان الاعتبار   ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما قرر لفظ فخر الاسلام نعم
والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل تبنا وماء
باردا الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة اشارة الى ان
الاداء الكامل قد يكون حينئذ تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف
الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه بناء على ان الاستبدال موقوف
على التراضي وكذا الحكم في باب الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت
في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء
يعين على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم عينه واذا امتنع تسليم امتنع تسليم المثل قلنا
العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والبيع في الدين تسليم العين وانتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام والمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه
ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف العرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت

في العامة لعدم الضرورة لان اداء المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدي مثلاً فاما
ما يقال من ان مقتضى اداء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك
دينا في ذمته كما كان ما له دينا في ذمة المديون فيتقاصان مثل بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين
لا يكون عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة
رب الدين ولا تسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدي وايضا على هذا لا يكون بين قضاء
الدين والقرض فرق فقد صرح فخر الاسلام رح وغيره بان ما يؤدى في القرض قضاء بمثل معقول
نظير اداء الدين اداء كامل   والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا
بجناية يستحق بها رقبته او طرفها او بدين بان استهلك في يد الغاصب مال انسان يتعلق الضمان برقبته
او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية بالماعز وكل فسلمه بلون
هذه الصفات فهذا اداء وهو على ما غصب وباع لكنه قاصر لكونه على خلاف الوصف الذي وجب عليه اداؤه
ويتفرع على نقصان الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقبل ملك الجناية انتقض حكم القبض
عند ابي حنيفة رح كان المشتري لم يقبضه فرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان لازما
به مستحقة في يد البائع فنزل ما كان مستحقة مالكا او مرتهنا او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن   لفظ الملك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية
دون الدين وفي البيع دون المغصوب   وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده
بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم
الاصل اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فوق الدين ان لم يعلم عند القبض كون
المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في
الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين سقط حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما
مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف فهذا اداء باعتبار اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه
بنفسه وقال ابو يوسف رح يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون

حقه

قضاءً

الجناية

حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وقد
امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم
يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يكون قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء على ما يفهم من ظاهر
العبارة   في الاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لابي
المرأة فعتق الاب فملكت المهر بنفس العقد فان استحق العبد لمقتضى التا قضى بطل ملكها وان اعتقه لكن يجب
على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقبض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج
ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم
اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كان مثل ما يستحقه بالتسمية
لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام
موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على
التسليم الى المشتري اذ انطلقته لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على الاجازة المستحق
فجبر لم يجبر بطل والفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان
ان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها
تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل ملك العبد ثانيا لا يعود حق المرأة
في العين فلا يجبر الزوج على التسليم والزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء
ولو كان له الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقبول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد
من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقبول الغاصب مع يمينه
دخل على بريرة وهي مولاة عائشة رضي وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي
بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم على النبي صلى الله عليه وسلم   ولان حكم الشرع دليل
معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب
من الشيء ومن وصف مملوكية لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله
للبعض الآخر انما هو الشيء مع الوصف المملوكية والكل يتبدل ببعض الاجزاء وفي ظاهر عبارة

المقررة منافية لا يخفى ولئن سلمنا بل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العتق المتصف بالحل والحرمة
وهو ذلك الشيء بعينه المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين
المجموع والمقيد فلا اقل من الشك بالشبهة ومن الاداء اداء القاصر وتمثيل هذا المثال غير لا
مثله السابقة واحترز عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رح وان كان انسب
يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصبه منه
فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه
واشار بقوله الخصم المغصوب الى انه اطعمه ما هو بعينه المغصوب دقيقا فخبزه او لحما فطبخه
لا يبرأ وقيد بالاطعام لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله
من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان باتفاق تمسك الشافعي رح بان الغاصب مامور بالاداء
ولم يوجد لانه وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء مامورا به فانما قلنا بتغرير لما جرت به
العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او
الشرعي فحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم حقه الا انه بطل معنى
الاداء وهو ايضا حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال
انه يكفينا ان احد الامرين انه تغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة تحصل بالاداء والمامور به والثاني انه اداء قاصر
فلا يعتبر نفيا للغرر ولنا انه اداء حقيقة لانه وصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا
بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ان اليد مطلقة لجميع التصرفات وهنا هي يد
يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت المقصوبية فقد تم بالاتلاف كما في
اتلاف الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا
الجهل جاء من قبله فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا
فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق ويبرأ الغاصب وما ذكره من
العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة اذ الاصل ان
يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء بمثل معقول قيل

هذا

هذا القسم في حقوق الله تع ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل بالانفراد قاصر وقد تمثل
بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
الذات الاول الكامل مع قطع اليد القتل اما ان يتعمدا او يخطئا او تخصيص و
القد بعده اما ان يكون خطأ من واحد وعمد من الآخر او واحد منهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون
القتل قبل البرء او بعده وتفصيل الاحكام في الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القطع
والقتل عمدا واحدا ثم تخلل القتل قبل البرء وعندهما ليس للولي ان يقطع ثم يقتله
ان يتعمد لانه انما تقتص القطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم التبعض فاذا افضى الى القتل فانه قتل
متعمدا سقط حكم القطع لانه صار دليلا فدخل موجبه في موجب الشرع وهو القصاص في موجب القتل
لان القتل تمام الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع والقتل
جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي الا القتل والحاصل انه جعل الالتزام الاصلية
الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول
ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره الشارح تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان
لاختلافهما بالمفهوم والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور
السراية بعد فوات وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما
لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند
محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع
فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع فلا تضمن المنافع بالمال
المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف فانها عندنا تضمن بالمال المتقوم
ويوطئه لاقامة الدليل فانه يقوم على حيث لا تقوم على المنافع تضمن بالمال المتقوم عن المنافع سواء
كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انعقاد المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق
ان المنفعة ليست بمال لان الملكية من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر
للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فعنده
منافع المغصوب تضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها او بالاتلاف
الضمان

ان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند الشافعي يضمن لان المنفعة عرض
غير باق وعين الباقي خير منه لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء
لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال
والمتقوم فلا يقضى ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل
آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة فالوهم
الا ان يخص الحكم بالاعراض السريعة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الحكم
والاطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وبقضية الحوائج لا بنفس الحلول
تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع بقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير فورود العقد متقوما فان
قلت فيه تسليم لعدم ضروريته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان
التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تأثير الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه
فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد
والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في
العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس مع ... الاجارة فلا يصح معنا
عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما
في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين من وجه تخصيص ابطال
الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت
على خلاف الاصل هو تقوم ما ليس بمحرز ومقابلته بغير المال ليتحقق لها انتفاع العقود وقضاء
الحوائج بكل منهما والرضا يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما
فيخص كل من القياسين بمانع وهو استيفاء القصاص حتى لا يجعل له مثل
والمال ليس بمثل له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان استيفاء القصاص معنى الاحياء ولما فيه من
دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة في حياة اولياء المقتول
وابناء حيوة المقتول في تقاد لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطا
على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية والقضاء

للتنبيه

التنبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج له رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت
في الذمة كالاصل في الدية والغرة في الجنين ومع جهالته في الوصف معلوم الجنس كما في تسمية ثوب
او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليمهم عند وسط اداء وتسليم
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكن يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء
على ان العبد مجهول الوصف لا يمكن اداء الوسط الا بتعينه ولا تعين له الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع
اليه والمصير مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي ان يجبر على الزوجة
بين اداء العبد والقيمة جواب ان العبد معلوم الجنس مجهول بالوصف فبالنظر الى الاول
يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره فصار الواجب احدهما
كانه احد الشيئين فخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما اتى يجبر المرأة على القبول
فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت من
جهة لا يصلح وجها براسه في اثبات اصالة القيمة بل هو تصحيح وتتميم لما سبق على ما قررنا لا مجرد العجز
عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة كما في جميع صور القضاء فانه لا يجوز
الا عند تعذر الاداء فصل في تعاقب بالشرع انه لابد للمامور به من الحسن ان الشارع حكيم
لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل امرت على سبيل الالزام امر لغة وقد
يتعلق ذلك في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ومن مدلولاته بمعنى انه ثبت
بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمصنف ذكره قبل تفصيل المذاهب والدلائل بمحل النزاع
في انه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله فان في الميزان وعندنا لما
كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا
لما ثبت حسنه في العقل فهو حجة ما لم يرد فيه هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن و
التقبيح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي تحسين
المامور به وتقبيح المنهي عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث منها ان الحسن
لعينه او لغيره ونحو ذلك ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول لجواز ان
يريد به كلام علم الاصول فانه جامع بين المعقول والمنقول وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان

بحث الحسن والقبح

هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تع هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح
تحت ارادته وهل يكون محله ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
وما تعلق بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن و
بالنهي ما ليس بقبيح   وفي ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة على انها
اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبواقي مسئلة
الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصولة اليها ومباديها المقدمات المتوقف
عليها بالقوى الفكرية للوصول اليها فحارها وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه
المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او فصل فهمه في المبادي فقد يرجى جوده الى طريق الحق او اعترافه
بالعجز   وحقيقة الحق الحيرة في تفويض الامور الى الله تع بحيث يصير العبد بمنزلة
الالة له فلا اختيار له والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد
الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحالة الوسطى بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة
الحق احتراز عن مجازه اي ما يشبه الحق وليس بحق   وفقنا لما جعلته وافقنا عليه ووفقت
اي جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق
اعلم ان العلماء تحرير البحث وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة كل من الحسن والقبيح
يطلق على ثلثة معان فالمعنى الاول الكمال حسن والنقص قبيح وبالمعنى الثاني العلم حسن والجهل قبيح
وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب
او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق
العقاب ولم يقولوا يجب يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال
حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك
الا بالشرع كحسن صوم يوم من اخر رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل
اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح

الا بالشرع

الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه
ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق الحسن او القبح و
ثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه فلا العقل يحكم باستحقاق الثواب والعقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من
تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وكل واحد منها اخرى على مذهبه
مستغنية عن الامرين   لا ان الحسن والقبح كما ان افعال الله تع عنده اي عند الاشعري
والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تع بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ولا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن
بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تع حسنة بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كونه
الفعل متعلق المدح والثواب فالله تع منزه عنه وما ذكرنا في تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه
فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم
على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب والعقاب فالحسن بمعنى الحسن والقبح
ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى   وعند
المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم
عليه وثانيهما ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله و
المعتبر فيما القادر الكامل الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ليخرج المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان
يفعلا وقد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيدا لا تنتقض التعريفات جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني
اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح و
لا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح على التفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة
لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول
فالقبيح بكلا التفسيرين يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا
بحث ان الاولى ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان القادر العالم
بحاله ان يفعله وان لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني فيمكن الجواب بانه داخل في القبيح

اذ ليس القادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عنده
مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بين منزلة المباح واما تعرف
من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح
بالتفسير واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولقائل
ان يقول ان اريد به ان لا يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل
في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأنه القادر بحاله ان يفعله وينبغي ذلك وما ليس من شأنه ذلك و
لا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق تركه
المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين لان الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه لما ذكرت
ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بالشرع وهو مبني على
الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية
ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره وكما يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل
او صفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او صفة من
صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب
قد اعترض بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل
المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن و
هو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى
زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما
به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اما
الحكم بمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة
قيام الشيء بالشيء يكون تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض
وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر فقاما
به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر وضعفه
من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا

وثانيها

قوله

وثانيها على الآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى
بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى
لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي
يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية لجواز ان يكون مفهوم كلي
يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللا
ممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل
عليه حرف النفي وجوديا وهو بدليل ان اللا معدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي
لعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي
بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان
للحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان
قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا
احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية
الحسن العقلي جار هنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير
اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فا
ضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر
اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي كالاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بجعل القسيم على ما وقع في تقرير المصنف
وانه لا حاجة الى تقييد عدم التمكن من الترك الى ما ذكره منه الاستدلال على كون الفعل اضطراريا
او لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا
وترجيحا من غير مرجح ان اراد عدم التوقف على مرجح من عند عدم الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض
فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا
لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته

بتقريره

ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عنده وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نقض اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام
اليه لكن الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة
محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والا
ختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرو
رة فلا يسمع فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا فهو باطل
الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه محتاج الى مرجح وهو الاختيار سواء قلنا يجب به الفعل او لا
يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار
استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة ولا ينافي ذلك كون المرجح
هو الارادة يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم وجوده
هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان تعلق الارادة قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد
اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار و
مقدورية الفعل كان في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف
عقلا وعن الثاني بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح
التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المقررة انه لم يرد دليل جلي تعويلا
متعا بعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينا
والذين لا يعتقدونه يقينا وايضا انه اورد المنع على المقدمة القائلة ان توقف على مرجح يجب
وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء
المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس
نفس الامتناع فبين تحقيق ذلك على بيع مقدمات وعلى المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر
مما يحصل به الفاعل معنى ثابت قائم كما اذا قام يحصل له هيئة هي القيام او يحصل له صفة

بالحركة

بالحركة او يتحرك يحصل له حالة هي الحركة بلفظ الفعل وكثيرا من المصادر صيغة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجاده كما في ذات الموقع والمحدث فان
تحرك كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون محركا بايقاعه القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على
الوصف الحاصل للفاعل بعد ذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل
وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج موجودة الثانية الاولى انه لو كان موجودا لكان له موقع فلايقاع
ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور
موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المعروف في امور
اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في وجوب الوجوب والامكان
الامكان واما ما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق
بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبيان ان التطبيق ليس تاما على ما عرف في علم الكلام الثاني
انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة
العقل قاطعة باستحالة ذلك فان قيل انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا
بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك دورا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي
يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل الثالث وهو ان الايقاع بمعناه التكوين ومذهب الاشعري
انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما عرف في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة القدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والا
رادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب لزوم التسلسل في الايقاعات وامتناع انتهائها الى ايقاع قديم
لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع المعنى المصدري بغير نتيجة يقع به
المقدمة
الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود
العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن
على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما
يحتاج على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا الاحتياج في
الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده

على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها
بجميع اجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ففيها مقدمتان احدهما
قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاول فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا
قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود
الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن اللازم باطل
اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا
لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن
بدون جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال و
بيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام فهو باطل لان
عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا
لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده من تلك الحالة فاما ان
يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة
ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان
ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم
الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان
اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم
ذلك على تقدير عدم مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة مغايرة للمعلول
لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى
فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسألة قلنا الجواب ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير
متحققة حالة العدم وهو ظاهر من حال الوجود وان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود

الممكن

الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا
ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المتن
زيادة لا حاجة اليها اذ فقط يكفي ان يقال فلزم هذا المعنى لانه لا شك في منع زمان عدمه لم
يوجد شيء الى آخره فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع
والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير
والامكان ولا ينقضهما فلا فائدة لقولكم والا امكن وجوده وعدمه قلنا المراد بامتناع الوجود
استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة
العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما
هذا ما يقال ان المكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس و
القمر والنار للضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول
نوعيا فعلته احد الامور فانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم
ان ما ذكره المتم وه مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في
الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور
انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى
تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان
قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة
ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا
ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب
كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض من وجد جملة ما يتوقف
عليه الوجود وهذه القضية تعني احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند
وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم
ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل
الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على العادة بدفع ايجاده اياه

بالارادة واختياره اي وقت اراد فاستبع مختارا في العالم حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره
ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
او قدم المعلول. واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين
سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم
يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود وامتنع العدم
ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع الوجود والعدم واعترض عليه المقدمة بانه ان اريد بسبق
الوجوب على الوجود السبق الزماني بمعنى ان يكون المتحقق المتقدم في زمان قبل زمان تحقق المتأخر
يلزم انه يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو
ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال
كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول لجهة بكون المراد ان وجود الممكن من علته يحتاج الى الوجوب
على ما هو من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان العقل وجود الممكن
لا يتوقف على العقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج في نفس الامر فاما ان يراد بالنظر
الى العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليها اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة
ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما
مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا
للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون
الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى
الاحتياج اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فيبطل الثاني والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان
الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على
انه اعتبار عقلي وهو باكد الوجوب حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ايتم هذا

الاطلاق

الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجوب الممكن فنقول
ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب
الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت
تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متأخر عنها
بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك — مع العلة الناقصة
او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة — ثم ان العقل كان
وسيجيء على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي الموثر
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين بطلوع
الشمس والعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان لم يعتبر
احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انهما يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه
كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مثلا معاينة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب
اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه
سابق على الوجود ومن يلاحظ معا ومنها بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود
وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا
يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة الموثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار
واضاءة العالم فان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة للصحة ان يقال منها
فمن البهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم — المقدمة الثالثة ان
جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالانتزاع الذي
هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم
يكن كذلك بل يكون هو المعدوم فالامر ان استقل بالكاسبية فموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة
ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا

يمكن ان يكون قديما لجميع اجزائه ابدا لان وقت الحدوث ان كان من جملتها يتوقف عليه وجود زيد لم
يكن المفروض قبل الوقت جملتها يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في
ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن الحادث
وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز
ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود والارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر
ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما
يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويمكن ان يقال لو لم يكن في جملة ما
يتوقف عليه وجود الحادث ما هو ليس بمعدوم ولا موجود لكانت اما موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان
تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فح ان لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام
المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة
وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو مح وقد يقال في تقريره ان
تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فلزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء
الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء
الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني
فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود
المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما
الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم
باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء مما اذا توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم

ازلي

ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لا يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم
قدم المعلول قلنا مع جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والعدم قديم فيكون
جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد
ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث
بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه يلزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة
من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو
توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد
وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود و
البقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود
علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بانعدامه
معدوما واما انه لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والعدم ولا يكون
زواله بزوال الموجود فقط فاندرج بهذا القسم الاول بعينه بل هو زوال الجزء من علة وجوده او بقائه
وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود و
المعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلا نعرض هذا الشق بقوله واما ان يكون
لزوال المعدوم مدخل في زوال ذلك الجزء منها بدلا لقوله فذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكان
واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء الذي يتقدم عمرو بزواله او يكون وكلا
القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال الجزء من علة وجوده او بقائه
وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او باق الكلام عليه واما موجود صار
معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء
الواجب وهو مح وما يستلزم المح مح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام
في زيد الموجود واما الثاني فهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال
العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات

زواله

موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال الجزء علته الموقوف على وجود
بكر هف لانا ما فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر
الموجود لانا نقول لا نسلم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان عدم
زوال ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا
ضرورة زوال المعدوم بزوال علته فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فيلزم وجود تحقق زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان
التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم
شيء فرضناه معدوما فاذا ثبت بطلان توقف الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على
عدم شيء مما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء وجود زيد
يوجد زيد فهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد
لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا بعينه
قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم
ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان
ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو ممتنع
وهذا التقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه
بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع
الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته
التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منهما ويكون جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما للعدم الذي له دخل في العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان
قيل فالشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره
فيثبت على التقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام وتقاديره التي جعلتموها داخلة في العلة
قلنا انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك

للاعدام

الاعدام وممتنع عند تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما انه قوله اذ اثبتنا القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الاخيرة مما لا يدخل في اثبات المط
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودا مع
معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر
هو اليها المستندة الى الواجب وذلك لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم
شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا لان الكلام في زيد الحادث
المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات
لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه لا يجب وجود زيد
المعلول عند وجود لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قيل لم
لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا
لان الكلام انما هو على تقدير وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث
اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة واختيارا او غيرها فلم يوجد
الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا يكون
عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب
وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره راجحا بلا مرجح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب
اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان
واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة
من ان تدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم والمط فان قيل
لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم
كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر
غير قار الذات فيرتفع الامتناع بقاؤها الا ارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها حتى يلزم
ارتفاع الواجب ومع لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات

فلا يلزم ثبوت امر لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان توجب اي لها
كون في مكان او وضع فيعدم ويحدث اين او وضع آخر فلابن اي الوضع الاول يمكن البقا فلو استند
الى الواجب وجود ما يجب بقاوه فلا يحدث حركة اصلا فالمهية الغير القارة لا يكون اثر الواجب
والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق
الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليس بهيئة محققة
والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية يدركها العقل من
حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان
البقاء بل طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق
يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون المطلق
طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الواجب ولا افراده ايضا لامتناع
بقائها كما ذكره المتم وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من
النفوس الفلكية لا الى بداية فتحقيق هذا المقام من وظيفة علوم آخر ولا يستدل على
اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر محققا موجودا او الاحتياج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من
جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج اليه
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا
غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر
كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فلذا قيل زيد عمروا صدق انه اوجد
القتل ولم يصدق ان الايجاد معلوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد
معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا في الخارج فان قيل تقرير السوال على ما
سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن
ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فما

ولا هي

فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم فان كان له ثبوت فهو داخل
في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض
مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات ولهم بحث على هذا الجواب
عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي ما اوردتم على نقض مطلوبكم
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى القدوة وهو علم التحقيق وعالم
التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل
على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة بان المراد بالمعدوم نقيض الموجود
اي ما ليس بموجود فلا يخرج عن النقيضين فتلك الامور الثابتة تكون موجودة او لا فتكون معدومة
فالمركب منها ومن غيرها فاما ان يكون موجودات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والحصر باطل
بعين ما ذكرتم من الدليل والجواب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان
ذلك الجزء الذي ينعدم عند زوال الاثر اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في
زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار
ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب
النظر الى علة المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون
من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن
غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة و
ان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة
عن وجود شيء حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك
الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير
ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان
جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة
عن وجود شيء ما حتى يلزم من زواله ككل الجزء المعدوم الذي هو اضافي في زوال العدم بمعنى

بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهومها تماما كالاخوة والا
والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود
شي كما اذا تعلقت الارادة بشي ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا حصلت تلك الامور داخلة في
الوجود يرجع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات
محضة الا انه لم يصرح به لا سياق الذهن اليه من قوله لانا نقول ان كل موجود يجب بواسطة المو
جودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث
ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا
الباب بل بتوجيه هذا السوال والجواب ولكن ولقد لحقت فيه كثيرا من الخلاف فان اردت حل ما في
النواظر الاحداق فاني لو اقتديت بالمتن في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام
والله الموفق للمرام فثبت اي فاذا ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض بتخلف قف
وجوب الحوادث على امور لا موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا
محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت متحققة في شي من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشي بطريق الايجاب يكون لازما له فعدم اللازم في
اي يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن متحققة في شي من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى
الواجب بواسطة الايقاع الذي لا يتحقق في شي من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف
على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث فيلزم قدمها
فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن
الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كما في المعلول الاول مثلا او بواسطة المو
جودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الو
سايط او يلزم قدم الحوادث فقوله لكن على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى
الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها
عنه اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لان نهاية التسلسل

باطال البرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات
حتى لا يفتقر الى ايقاع غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث
مغاير لايقاع ايقاعه فهذان الطريقان وان امكن تشبثهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع
مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق
الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع
الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه والاتساع في ترجيح المختار
احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها
مع العلة فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن بلا موجد فلا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من الصدور
وهي الحالة الثانية للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع
لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع ولو لم يجب كان وجودها جائزا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايقاع
والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق
بين الامر الموجود والامر المعدوم كايقاع الحركة بين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول
لا يجب مع علته التامة والثاني يجب واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللا
معدومة كالاختيار والايقاع تخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات ويجوز
لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل
بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه
الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فتسلسل الاختيارات
ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللا
معدومة واما الثاني فلان جواز وجود الممكن بدونه ووجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب لا يجب وجوده
ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع عدم وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق انه هنا

يستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد واما تقدير اثبات الامور الا
ولا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والا
والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوب المرجح المذكور اعني الرجحان
بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار لانه عدم لهما واما
الثاني فلان هذه الامور يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث
او انتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن من غير موجد باطل وكذا
الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجايز وقد استدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او
يكون للراجح او المساوي او المرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا
الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد الا بالايجاد ولا ايجاد الا بترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون
راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الراجح فاما ان يثبت الرجحان
الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وترجيح المرجح واما ان يثبت رجحانا
زايدا على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو محال لانه يكون المرجح فيلزم
تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان
قيل انه كان المدعي بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح
الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجح اي الى ترجيح
لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح
ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار
الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصار ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون
الترجيح بالاخرة الا المساوي او المرجوح وثبت به المط وهو قوله ترجيح المساوي او المرجوح
الثاني ان وجود الممكن مساو بعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل و

الثالث

والثالث اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى
الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان للفاعل صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتسا
وبين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار
المختار لاحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار
هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم
اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح
يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام
المساوي مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه
وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبق مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل
الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية وهو اي القضية
البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب
مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فانه كان واجبا فهو المط وان
كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل او يدور وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وهذا يظهر صحة ما ذكره المص
من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد
المتساويين بالاختيار فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد
ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة مرجحة لذاتها او
تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكما
انما هو في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة مع انه يمكن الاستدلال
على وجود الصانع بوجه لا ينتهي الى بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من وجود لا يحتاج
في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا
الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات
والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم

مرجح

ان يكون راجحاً او على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والاظهر ان يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم الموجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم نذكرها في اللفظ وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين واما يذكرونه المثال سنداً للمنع اي لم لا يجوز احد المتساويين كما في الهارب عن السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعي قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المقررة من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكماء منع التساوي او عدم الرجحان فيه على انا نقول على سبيل التنزل بانا سند المنع وبعد اثباته يصير نقضاً لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بلا احتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فان قالوا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان واعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قيل قد سلم المقررة بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح الى المثال المذكور قلنا المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحاً لتوسط الفاعل فعلم مما تقدم انه لا تمنع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الامتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً واما

ثم ان اسلام الرجحان بلا مرجح
سهو جلي بين العقلاء

يترجح

يترجح عند الوجود زوال العدم وهذا جيد لكن ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعد علة الوجود فلان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالعدم اي عدم اختيار في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الخبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقرير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية للاول اثبات المط اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فان قيل ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر اخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه بما في التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجيب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودة حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا ايقاع اصلاً هو الظاهر لما مر من عدم استناد الامور الغير الموجودة والمعدومة كالايقاع مثلاً بطريق الايجاد بل بطريق الصدور والاختيار فان الايقاع وعدمه ثابت وبان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحاً لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضاً لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم منه كما قد مر بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اولا وجود للايقاع واما لم يشر المقررة الى بطلان

تحقيقه

ثم ان اسلام الرجحان بلا مرجح ... وحمل كلام العلماء ... وما سبق عليه ...

طريق التسلسل وبحان طريق عدم الوجوب عنا دا على ما سبق في المقدمة الثالثة

فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق فقد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قايلون با
لهين احدهما مبداء الخير والاخر مبداء الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى
وايضا قايلون بان الله تع يخلق شيئا ثم يتبرأ منه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله
تع خالق الشرور والقبايح مع انه لا يرضاها فنفي الاعتبارين ينسب لقدر كل من الطايفتين الى
الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في
فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قولا
والمصنف ره اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان العبد قصدا واختيارا
في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق
جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع
عقيب ارادة العبد وقصد الجانم بطريق خرق العادة بان الله تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا
يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقايل ان يقول خوارق
العادات وعدم وقوع المرادات مع توفير الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو المؤثر
لفعله الاختياري لجواز ان تكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط الا يريد الله تع عدم وقوع
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تع خلافه يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره
فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تع على ما هو المدعي وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد سوق هذا الكلام غير صالح تلازم فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق
على حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما تعقل او تخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان
لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يساق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون
مع صحة تعلق الارادة به مع تعلق القدرة وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة
وبالعكس يعرف في الاختياريات بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف
هذا والاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من
الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحداء الى الحب وما الحذر من الارض وكذا

يفرق

يفرق في الترك بين ما يقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كترك
الحركة الى السماء العالي وايضا قد يجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا
كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى المكروه كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا تواع في
جواز ذلك على اسماء فقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان الفقهاء ينكرونه ثم القصد
جواب سوال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تع من غير
اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تع بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واما
معدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل
مخلوقا لله تع لقصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة
التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقايل ان يقول لو كان الاستناد الى المخلوقات
الله تع لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تع فلهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد
الذي مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا به ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل
الوجوب انما يمكن من الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة
من الايقاع والكلام فيها لما مر في المقدمات الثالثة برهان آخر هذا هو الدليل الثاني
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا باختيار وصنعه يجب ان يكون في امر
موجود او معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود
شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء
يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود
ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان
عدما لاحقا فهو حاصل بزوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا
بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته فان كان لزوال العدم مدخل في زوال المحذور لان
زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة

الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم
وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولا يخرج عن صنع العبد لا يكون
الا في امر فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذكر انه
لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا
لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود
العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر
عن العبد لا يجب عنده الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تع وكل
منهما مقدور له بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بانفراد المقدور وفي الكسب لا القدرة
لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة
فالحركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد
المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر
خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به وهذا وكذا القائل ان يقول وجوب الفعل
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان
يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا
الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
والقائلون بان فعل العبد وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تع كايجاد العبد واقداره
وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض
افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور له لكن ليس بارادته كرعشه
ومحنته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور بغير القصد اذ ربما يقصد
ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور او الصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند
القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بوجود الفعل العاري
من غير ترجح لاحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجح وهو

انما يحتاج

انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته
فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال ان يقال اثر بعد ما به حصول القدرة
والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده بل يمكن ان يكون معدوما
حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد ان تنتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا
للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول
يعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق انه لا جبر ولا تفويض وذلك لكن
امر بين امرين ثم اختلفوا في الاضافيات لما جعل الافعال مخلوقة لله تع ولا شك ان منها ما هو
قبيح والله تع منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية
اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تع وذلك لان خلق المعصية
ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح لما يتضمن مصالحها وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقع
من الله تع خلقها بقبيح من العبد كسبها فقوله ان الاتفاق في الاضطراري لا
يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع المقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري
بحسن او قبيح وان اجيب بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها والحاجة اليها الا
جميع المباحث السالفة وانما يكون لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها
بان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله
تع انه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعا وقوع التناقض
في كلام الاشعري حيث جعل كل ما كان كمالا حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل
ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة
ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب
الاشعري من ان الفعل ليس له اثر او صفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا
المدح والذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كلما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح

او الثواب حسن او العقاب قبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكر
المصورة من تلفيق العبارات وتحقيق وتعديها الاتجاع وتكثير الاوراع للحله عندنا لا تشترى بعير
باب او كطنين ذباب والله اعلم في وكابد الصواب من ورايه وعند بعض
اصحابنا تمسك على كون بعض كون بعض حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين وحاصل
الاول ان تصديق اول الخيارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتحقق على نص اخر بوجوب تصديقه فالنص الثاني
ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء عن نفسه فان كان بالنص الاول لزم الدور
ان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا
على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه ولو جاز كذبه لما جاز تصديقه وحرمة
كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك
النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح
العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة
الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما
لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل
فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على
انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما
في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي لعدم ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وكذلك
امتثال اوامر النبي ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع بوجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دور او التسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم
العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص
الشارع على دليله كالامر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى
اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسائل العقدية

الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر مترتب من حكم الشارع في الشرعيات وثابت
في الهندسيات فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب
والعقاب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت
فما معنى الخلاف في انه يجب على الله تعالى شيء او لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عنه تعالى كرعاية ما هو اصلح للعباد وكعفو
الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله
تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا
يعرفان الا بعد نبي وكتاب وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في
الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع
بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون
ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا توسط بمعنى انه خالقها وموجد للمفضول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى
عادة بمعنى انه لا يمتنع ان يحصل العادة بتكرار الفعل وتوقعه دائما او اكثريا وعند الحكماء
بطريق الوجوب فمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة بحيث حصولها ضرورة تمام القابل
والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الفعل يعني ان الفعل يولد العلم ويوجبه بواسطة
ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الله تعالى فتعين ان
النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكرنا المقدرة اوجب واتسب بتفسيرهم التوليد بايجاد
الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر ثم لا الشيء المقط ثم اشار الى ان الشيء الذي كان
جملة يحسن الفعل او قبيح اما ان يكون بلا اخر حسنا لعينه او قبيحا اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن
شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير
متناهية نظرا الى وصف الحسن ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون
حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه

[illegible marginal notes]

او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون
حسنا بجميع اجزائه   فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا في
بعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا فيه
ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح
تغليبا لجانب القبيح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح   وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان
يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول لما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في
بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالشروع الوضوء
واما الخلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه اعم من الحسن لعينه والحسن لجزئه فقد ورد عليه ان هذا انما يصح
في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه
فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار
الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات
متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الا
عتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن
لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في نفسه وهذا قريب مما يقال ان الذي حسنه
في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها   والفرق بين الجزء وقد استدل نفاة
الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة و
قبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره
والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح
لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل
حسن والاضافات مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الحسن نفسه
اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فلانه اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن

لمعنى

لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم اي ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل
كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا
لجزئه بخلاف الاولين والاول مستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن في ذاته وبهذا الاعتبار
يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يحتمل سقوط هذا
الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا في نفسه اعترض عليه بان ما سقط
في حالة الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فالمراد غيره المقصود
الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر
الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو المنافي لكونه حسنا باعتباره
الذات لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح به المصنف بعيد هذا وعندنا ليس الحسن
بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره   ان المنقول بعض
ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام
الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا
كان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا
على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان نفس احوال الايمان يوصف به على
التحقيق وان اقتضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكوا بظواهر النصوص
الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبانه عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال
لا الاقرار جزء له شابه العرضية والتبعية في حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكفي تارك الاقرار مع
تمكنه مؤمنا عندنا فقدمنا وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق
ولا يمكن من الاقرار وان اردت ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه ولقد
طال النزاع بين المصنف وبين معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم
العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية
كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة
او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة لتوضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله

لكفار ممنوع ولم يسلم في البعض يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم
رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار
فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالعلم و
اليقين بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو
ذلك وذكر القوم ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق
المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا
نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وفي الجملة الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن تصديقه من غير ان يكون في القلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف
الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا
فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المظهر لما في الباطن بحسب
الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان
المامور به للحسن لعينه اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف وان حسن
الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه   كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في
التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في
الصلاة التي تحتمل السقوط وليس بركن لكنه حسنها لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة
والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها او عدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره كما الصلاة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود
فكذا الايمان حسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينه بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن
لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح بعينه والجبت والطاغوت حسن بعينه فالمتروه للحسن هو
الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالوضوء و
الجهاد كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر

هو ذلك

هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن
لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كل منها حسنا لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
وههنا يقال لعدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة امور يعرفها العقل
انها المطلوب به بالامر والمتصف بالحسن وثانيهما انه لا اعتبار بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى
كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها نقص
للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها وانما
يحسن بواسطة حسن نهي النفس لها تارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب
المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر
للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله
تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت والنفس كانا مستحقا لا
احسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا استحقاق هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ
العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقيد والى الشهوات اميل   اقبل
حتى انها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار
وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة
الصلوة وهو تعالى ان هذه الوسائط لا تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره
فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرفها لا مكنه مما لا دخل فيه لقدرة العبد
واجيب بان الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف
يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد منها

وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك فلهذا صرح المحققون بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيادة المحضة ولا خفاء في ان هاتيك
نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ره ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير و
شرف المكان والمقصود ما صرح به المحقق ويرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد
هو ان حسن هذه العبارات الثلثة فان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما
ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة
وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المحقق
فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل يستدل
بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها كما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل
يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا با
لمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فا
لحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به
كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ويشترط في هذا النوع ان
يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء المتبرد فيحسن لغيره لا لعينه
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول
يثبت قبل الشروع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد
كالوضوء المنوي الحسن لذاته باعتبار كونه بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان
قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما
هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور

به قلنا

به قلنا قد سبق انه معنى مصدري ومعنى حاصلا بالمصدر الاول هو الايقاع والثاني
الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه
واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيها قلنا المامور به في
التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الصلوة والصوم والحج
عبادة محضة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا
حاجة الى ما ذكر من التكليفات قلنا كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا
عليه والامر كذلك اذ ليس جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة يقتضي كونه عدلا وحاجا
الى نزاع الاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشروع وانما النزاع في كونه مناطا للحكم
عاجلا والثواب اجلا فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسن لمعنى في نفسها الغاير
ان يقول سلمنا انه امر مطلق بل الفعل مرشد على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه
فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام ضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم
بنفسه مقصود الا يتاتى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن
لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به واراد بالقائم بنفسه انه لا يتادى بالا
تيان بالمامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون
مغنيا عن ذكره وظاهر انه ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير
كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول
اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال ما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان القائم
المراد بالقائم بنفسه والمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل فلا يحتاج الى
الوضوء في كونه وسيلة الى الصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته
وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته
كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن
بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حاصلان بنفس المامور
به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنا

بمعنى كفر الكافر واسلام الكافر الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى
عليك ان كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى به نفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان
لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس
المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد
وصلوة الجنازة بالغير   ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه
مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا
شبهة انه بالحسن لمعنى في غيره وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تع فهو
شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان
قيل لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة
والصوم والحج قلنا لانه لا جهة ههنا لم تقطع الوسايط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم
وقد تقطع الوسايط ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما به
والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رح ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل مجمل المقارنة القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه الضرب
الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصير
عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد فانه ما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى
في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دال الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال
سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيه بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلال الثاني وهو ان
كون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من
غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في
نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من
غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في شرح اصول فخر الاسلام رح ان المراد
بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه

بالحسن لمعنى

بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون
حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام   والفرق بينهما هو ان
المقتضي يعني انه متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما
هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور
ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند
الاشعري من موجباته   ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة
عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما انتفى الاخر   فصل ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا بحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى
في نفسه وهي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة
يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى
من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المقدرة لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف
بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله
واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على ان الحسن والقبح عقليان الثاني
انه مما اخبر الله تع بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما
جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله تع بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كونه
موقع وامكان المحال محال وبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر
منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه ينسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا
يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع   وهو غير واقع ما لا يطاق اما
ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم التكليف به والاستقراء ايضا
شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز
وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للا

للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه يقع واما النزاع فيما علم الله تعالى انه لا
يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو
مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده
ولا معنى لتأثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند
الاشعري هو ممتنع لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره وايمان
ابي جهل محال فهو مكلف بما لا يطاق وانه واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا
يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل وعن اختياره بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد
اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان [illegible]
الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب
الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله متعلق بوجود الفعل
فيجب وبعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولهذا قيل انه يمنع
كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل
بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون
علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او
عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب
كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم
ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذلك في الاختيار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد
كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو مح فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق
وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه
وعنده اي ولو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليف ما لا يطاق بناء على مذهب

في جواز التكليف بما لا يطاق [illegible] صح

الاشعري

الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تأثير لقدرته اصلا باطل بالاجماع لذا الاشعري
وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند
المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى الاصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني
على انه لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره من الله
تعالى ولعله انما اراد ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم
وعدم جواز الترك والقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل
قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهو قول بوجوب
الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم
الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف
ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايجاد الفعل
من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع
هيئة مخصوصة هي موضوعة العبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع
تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما
وكذا الزكوة قبل الحول ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا
بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا
يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة اذ المذهب هو ان
التكليف قبل الفعل والقدرة معه لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون
وجوب الاداء فح لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على
المط اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب
حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا او لا
يمكن منه بدونها الا بحرج عظيم من الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا

القائل

بل قد يكون كثيرا واعتبرنا الصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر
وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة
التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الآلات والاسباب
قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه   فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة و
امكان القدرة فامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال
عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور
كما في مسئلة الحلف بمس السماء وهذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان
الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم
يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله
واما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد
بالقدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان
اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني
جملة ما يتوقف عليه الامر في اصل الحسن والقبح فلهذا قالوا القدرة التي شرط تعدها على وجوب اداء
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط التأثير فان قيل
يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل
بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لا ممتنع
التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا
لما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والصحيح انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في
هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى ايقاعه واما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يمتنع تعلق

قدرة

قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا اندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع
ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي
الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل   او نقول جواب ثالث عن دليل فخر الاسلام رح
المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو صوم وجوب صوم
قضاء الواجب للمسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط احتمال ان يكون جوابا عن دليل
آخر عن دليل زفر رح وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق
وهي غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء
واما التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب
باقيا دون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء
فقط وهو الغلط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول
على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه
القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم
القدرة وليس كذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه
ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة
مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان
كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها فان كان
مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجب بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره
في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة   لان
الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر
انهما من الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة
الآلات والاسباب على ما زعم القدرة   والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي
الا تيسير قدرة العبد على اداء الواجب الاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الا
مكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة فلهذا شرط

في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة
فاول لا اداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر بحيث لا ينقص اصل المال فانما يفوت بعض النماء
ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى
العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا
للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء فان الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها
غيرت صفة الواجبات في العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر
فيه القدرة الميسرة واوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما
لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدونها القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
فلا يجب يعني بعد ما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول فلم يؤد حتى هلك الكل المال
لم يبق لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح فاما اذا لم يمكن بان هلك المال كما تم الحول
فلا يجب بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في
البحر قد انعدمت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان قلنا ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة
انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه اذ نقول
يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب
عن نفسه وقطع العقبى وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة
لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك القدرة المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرايط
التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات في
النصاب فما ليس فيها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل
من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان من شرايط الغير بناء
على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء
في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين
ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه

لبقاء الوجوب في ما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في كل جزء واحد لا يتكرر
فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا
انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا اندفع ما
قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله وشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع لا صدقة الا عن ظهر
غنى اي الصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ
المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده في الاستناد وقد يستدل على اشتراط الغنى لا
هلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما تحصل
الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء الفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا
بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة
ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي
فلهذا احتاج المقرر بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى
وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الاغناء الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على ما يكابد من الحاجة فلا بد في اهلية الغنا
المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قيل كيف التوفيق
بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلنا ان جعلت هذا الحديث نفيا
للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على
سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته
نفيا للفضيلة فهو الظاهر الملايم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى ووجه الجمع حينئذ ان
المراد تفضيل صدقة الغني على تفضيل صدقة الفقير الذي لا يختص بالوجه ويوفق الجمع الصبر على شدة الحاجة
وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر
على فقره ويثبت على التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما صدق به بحيث يفضي الى

ابطاله بالمن والاستكبار ان كان غنياً وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور   ولا بعد له
اي الغنى لانه يكثر المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدر الشارع با
لنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني
من له ادنى شي   لولا التخيير يعني ان التخيير الكامل هو التخيير في المشروع والمعنى بان يكون
بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ودليل التيسير صورة فقط بان
تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر في نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر
فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة   لانها اي كون المراد بعدم وجدان المال
هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء
الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان وبهذا المعنى يعلم ان المراد به العجز الحالي مع
احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال   حتى اذا تحقق القدرة اي ادناها ملك الرقبة او
ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا يصح
زوالها وسقوط الاعتاق   الا انه الى هنا خبر حيث بهذا التخريج الجواب عن اشكال آخر و
هو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال بآفة سماوية قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون
دون الزكوة   واعلم انه اعترض المقرر على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى قرب اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال ثانيا بانه لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما
يلزم ثبوت احد اليسرين وهو الملكة دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاؤها يسر آخر فالجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لان
ما فوق هذا الجنس على احد ملكا ولا يدا بل انما الحقه ملكا ويدا بحق الفقير في ان يعين محلا
للصرف اليه ولصاحب المال الخيار الى اختيار محل الاداء فلعل جنس هذا المحل يؤدي في محل آخر فلا
يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحال منع المولى العبد المديون عن البيع والعبد
الجاني عن دفعه بالجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه يجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا او سهولة فلو اوجبناه على

بقدر

لكل عسير

تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرام والتضمين فيضمن عسرا ويسرا وليس المراد ان تعين اليسر يصير
عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتامل انه اليسر للعسر   فصل في
تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم من الاداء والقضاء
والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حال المامور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام
في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من تمييز الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا
التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى
عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت و
ما يتعلق بكل من الاحكام والاقسام وذلك معظم احكام الاسلام   اما مطلق او موقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غيره في الوقت اداء بل
يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق
ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت اصالة   اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في
موجب الامر فذهب الاكثر الى انه حقيقة الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب علمائنا والحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم
هم عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وعدمه وذلك انه
لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا
بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا لدلالة الامر كان
لقائل ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور
فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما
ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور
بل لا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة   او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا
صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا
بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الزمان لان التعليق بالنهار داخل
في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر

الفور والتراخي في الامر

والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب — وقسم آخر مشكل حق
التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
اما ان لا يعلم ساعاته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء والثاني
يعلم فضله وهو لما وانه كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا
هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المودي من الصلوة
الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها عن العدم الى الوجود والوجود
لزوم وقوعها المذكور الوقت لشرفه فيه فوقت الصلوة ظرف للمودي اي زمان يحيط به ويفضل عليه
وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء فلا مؤثر في
وجوده وليس شرطا للمودي لانه لا يختلف باختلاف الوقت من صفة الاداء والقضاء لاقتضى الهيئة
فان قلنا ظرفية الوقت للمودي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا
نسلم انه لنعم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود اشتراك الصلوة والصوم في شرطيته
الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجود المودي اي لزوم تلك الهيئة مرتبا عليه
كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالحكم
بالشرع اعلم ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون
على ان السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله وكما استدل على سببية الوقت
بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال على ان المجموع تفيد القطع لان احتمال
المطلوب يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه
مناقشة لا يخفى وتتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل و
تكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد
عليه ان المتغير هو المودي او الاداء والذي بسببه الوجوب [illegible] وتجدد الوجوب
بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر
وان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم الصلوة على الوقت
لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا ممتنع فاجاب
بالمنع

بطلان
بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب بالاداء وفيه نظر لان
تقديم الشيء على شرطه ضروري بانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا
الا الاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان
يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المرجح
فالحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب
فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال لاحتمال الشرطية قائم الا ان
الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة
ثم هو انقسام الوجوب يريدان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما
سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو
الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على
ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهر
استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فيجب ان تكون مع الفعل بالزمان
وهذا معنى قول فخر الاسلام رح وقد يعنا اي وتكون الوجوب جبرا من الله لا بالايجاب لا بالخطاب
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما من الوجوب جبرا لا اختيار
فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه هو صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان
يكون مع الفعل وقد صرح ذلك بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجبة وجبري لا يعتمد
القدرة فلذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لانه ما قبل نفس الوجوب وهو جبر ووجوب
الاداء فانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة
مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على
اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب
في الاجل ومن ههنا ذهب جمهور اصحابنا رحمهم الله تعالى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل
وانه لا معنى للوجوب لا بدونه ووجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء و
الاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب

عليه القضاء فان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم ونحو ذلك فالوجوب
يتاخر عنه الى زمان انتفاع المانع وقد افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان
الماضي الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة فلا يستحق الوجوب
على ذلك الشخص فعلا منه فيكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب
عليه حتى لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على
جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم يعني انعقاد السبب وصلاحية المحل في
تحقق اللزوم لولا المانع والتسمية وجوبا بدون وجوب الاداء ليس هذا المعتبر عبارة في
اما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات تا ثم
حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين رح بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان
الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل
الاداء فلو كانا متغايرين لكان الصايم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل
داخل كالآكل والشارب كانا فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة
عظيمة ثم قال انا نجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب
الى تعديل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن
الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها يتغافل لما ليست تحت ملك العباد وتشتغل الذمة
بها وجوبا لامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون تحرك السكون
من العباد اداءها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من دخل عليه الوقت وهو
نايم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك
في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا
باختيار الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان
اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال
والاداء فعل ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من المال كالوجوب في
الصبي المعين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من

حاول

حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي
ولا شك في تغايرهما وبعضهم لا يستبدل ذلك المقصود بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على
حاله وكذا في المال اصل الوجوب ولزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه عن
العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة
الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة لا يجوز ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان
يكون غافلا كالنايم وكلام الصبي ولا المتصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي
بصلاة او مال فوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء باخراج من العدم الى الوجود
تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المتوسطة الى ان نفس الوجوب واشتغال الذمة
بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان الفعل
معنى مصدري هو الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر هو الحالة المخصوصة اللزوم وقوع تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال
لزوم المال وثبوته في الذمة وجوبه ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما
صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود واما في البدني
فكما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة
او الصوم عند نظرا الى وجوب السبب واهلية المحل وايقاعها منهم ليس بلازم لعدم الخطاب
وقيام العرض المانع واما في المال فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين
فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل
كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك
الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم الوقوع اختيارا من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع

فان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فذهب اليه جمهور الشافعية رح من ان القضاء قد يكون
بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من
شخص باقتضائه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان
المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه فالمشتري يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع
الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن
بعيدا   والاداء عليهم بتقدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون مفهوم الخطاب
صوم المريض والمسافر اداء للواجب وثانيا ان المأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين   ولما
بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر و
بعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء لان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم
بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم
ثبوت القدرة مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم
حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رح في شرح المبسوط   لما ذكرنا من عدم الخطاب
تعليل كون السبب غير الخطاب   لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت
يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية و
اما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت اي
السببية وهو المط ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان
يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب
بان يفعل في الوقت او في ايام آخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا الخطاب للمعدوم
بناء على ان المط صدور الفعل حالة الوجوب حتى قال شمس الائمة ره من شرط وجوب الاداء
القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان
النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده وتمكنوا من الاداء وقد يخرج

بذلك كالمريض يوم ويوم بقتال المشركين اذا نوى قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا
امنتم من الخوف فصلوا   فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب المؤثر في حصول الشيء من
يمنع صلاحية الوقت للسببية   حتى لو كان السبب لغا به يعني ان الوجوب هو لزوم
الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل
بمعنى الايقاع فيكون نفس لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء   ثم اذا كان
الوقت لانعقاد يعني ان الشرط هو جزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في
اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا
يعصي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي
والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب اذ وجوب الاداء بعد وقته وهذا
باطل بالضرورة وكما لزم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني
وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب لانه هو جميع الوقت ضرورة ان الكل
لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل انه بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان
الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز
ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بعد ما
يسعها فالازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع
التقدم على السبب   فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف
في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي
يتصل به الاداء وعينه الشرع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة
للعدول عن القريب القائم والبعيد المنقضي فان قيل السبب هنا نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الاداء فيصير هو ايضا
سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم وان لم يتصل
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز
ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل

الى الكثير فلا دليل على بعضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل بان
قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية حتى
ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال
الاداء انما المقتضى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على
طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء فهذا يندفع ما يقال لو
توقف السبب على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال
يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق السبب وفساده بين   ومن ها الى
صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه منها على ما صرح فخر الاسلام ره لتحقق اعتراض
الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا   قلنا المكان ان الوقت كله لما
ليست في موضعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني في عبارة فخر الاسلام انه الشرع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء ثم الفساد الذي يتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة في جميع الوقت مع خروج الوقت كالغروب في العصر مثلا ووجه تعذره انه ليس
في وسع العبد ان يقول فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن لشغل كل
الوقت بالاداء الا باستداد الاداء اى انتفعى بخروج الوقت ولما كان في تعذر ذلك من نوع
خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص وكما لا يخفى انه
حج لا يتم الجواب الا بان يقال ولما يلزم هذا الفساد اى النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت
لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان
العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة
وفي الغروب خروجا عنها واستجواب لمقدمه وفيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه
لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل فيتعذر عنده على ما هو فعنده الاتيان بالعزيمة
اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب
بعض المشايخ ره الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان سببه الجزء الذي قبيل الشروع
بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب لوصول الجزء الذي يلاقيه ومحل الاداء به وظ

هذا لا يرد

بهذا لا يرد اصل السوال في العصر المتعد بان جزء الذي طرا عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
ولو لم يرد فالسبب كل الوقت في حق القضاء او في حق الاداء السبب هو الجزء
الملاصق على ما مر   فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الغائب
بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص
بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه سببها لكفار فاذا انقضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته
فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار
اهلا في اخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ره وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء
كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاول الفاسد   ثم وجوب الاداء يثبت باخر الوقت وهو
ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت
لا يقال فالمؤدى في اول الوقت لا يكون اداء واجبا لان الاداء هو الواجب وبالمامور به لانا
نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر   ومن حكم هذا القسم هو ما
يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين
العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك ومن هنا يعلم بطريق
وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك انما للعبد الارتفاق
فعلا او اختيار فعل فيتعين وليس ذلك بتعيين جزء يباشر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه
فعلا بان يوقع الصلوة في اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال
الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة
الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت فيتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور
ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر نفل يسقط
القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فالواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وما

يفعل اذ الواجب واحد معين لكنه سقط به وبالآخر للنداي الصوم قدر بالوقت
يزداد بزيادته وينقص بنقصه بانتقاصه وعرف به الكمال علم مقدار الصوم به كما تعلم معرفة الاوزان با
بالمعيار اما التعريف بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رح فلا دخل في المعيارية الا
بتكلف ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند
صحابنا بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل
ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صم رمضان فان الاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو
ان يكون ثابتا به لان بعض الثبوت بالسبب اقوى من سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يجوز
ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقام الوجود
الحسي فتأمله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب لا اجماع او
لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما
فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم
كل يوم عبادة منفردة على حدة بلا ارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق
كل بسبب لان الليل منافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه ومذهب شمس الائمة ان السبب
مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول
منه ليلا يلزم تقدم الشيء على سببه فيجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن
قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء وبهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس في شعبان اي قبل الليل لا يتحقق جواز
الاداء فيه لكن اصله في اخر الوقت واينما قوله عم صوموا لرؤيته دليل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة
الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة التعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم و
كل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال لانه اذا نوى واجبا اخر يقع
عنه لانه لما ترخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه قضاء لرمضان في حقه اي حق المسافر بل حق
ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب

ليس بمنزلة شعبان

ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان
روي ابن سماعة وهو انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروي الحسن انه يقع عن
النفل بما نوى من النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية
ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن
الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فان صريح
الاطلاق النية منه الى صوم الوقت كما بلغهم فان قيل فكيف جاز ترك البيان
الثاني في كلمه قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض
عن العزيمة وذلك بتعيينه صريح النفل او واجب اخر في هذا الكلام نظر لان
ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي
يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رح
في المبسوط من ان قول الكرخي رح بعد الفرق بين المسافر والمريض مراده ما اول
بالمريض الذي يطيق الصوم فكان منهم ازدياد المرض وقالا في فرده عطف
على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتدا تفريع اخر على تعيين الوقت في الصوم
ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر
يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان فيما
باعتباره ذاته بمعنى انه يجب الجارح لكن اخر على العين المستحق باعتبار الوجود
فعلى ابي صف وجد تقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما
اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه بسط
قصد به التبرع او لا كما لو وجب عليه بالفعل وقيد الاخير بالحاصل لان المستحق
في الاخير الشرعي هو الوصف الذي يحصل بحدث في الثوب لا منافع الاجير
وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان
قيل انما ياتي دو هم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف يلزم قلنا
المراد هبته متفرقة او الفقير المديون اذ الكلام الذي ... ان تعيين

لا يجوز ان يكون المنافع للعبد وامساكه نه عليه بانه ح يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يكون
عبادة وقربة لان الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تع والقادر للعبادة باختيار فان
قيل فما معنى تعيين الشرع وامساك العبد في هذا الوقت بصومه رمضان قلنا معناه
انه يعين امساكه الذي يكون قربة لا يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا
يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير
مستحقة عليه فلم تجوز ان ينوي فيها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كما في الليل مع القطع بانه لا احتمال فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك
اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقق معنى الكلام وماهيته الصواب فانما صارت زكوة
من جهة انها عبادة تصلح ان تكون تجاوزا عن الصدقة بناء على ان المبتغي بها وجه الله تع لا
عرض عن الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة على
المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يمكن الرجوع   وقال الشافعي رح لما
كانت منافع العبد على ملكه شرعا لا يصير مستحقة لله تع على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا
يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة العبادة المفروضة من الله العبد
او الى وتحقيق ذلك ان الوصف للعبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد
لصيرورة الفعل قربة عن النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر في
تعيين المحل انما يكفي التمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج بدون التعيين
فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او
مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده
قلت يا انسان يتعين هو الاختصار وطلب الاقبال ذكرنا هنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم
الفرض تعين مطلق الصوم تعين هو الايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في
اطلاق النية لكنه ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوصف بان ينوي النفل او واجبا او واجبا
آخر كما لا يحصل بان يقول يا زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون

الوصف

الوصف وليس من ضرورة بطلان الاصل بطلان الوصف بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف فاطلاق
اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف فلم
يوجد ههنا سوى الفعل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
بل الاصل والوصف ان تغايرا بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد
الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع
وصف آخر كالفرض ههنا شمله اوصاف بالحجة الى اعتبار الشارع فلا نحكم ببطلان الوصف
بمعنى انتفاء وصف الفعل عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو فعل لكون ذلك نفيا للصوم
فان قلت نية النفل العارض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الا
غراض انما يثبت في ضمن نية الفعل فاذا لغت فيلغو ما في ضمنها   على اصل [illegible]
با انا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تع اياه وثبت ذلك بطريق
قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تع وذلك بالنية بان يقصد بتقليبه
بوجهه فعلا الى الله تع محضة فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة
الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تع لنية النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرض
الثابت في نفس الامر اذ ان لحظه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان
ظن الناس انه ليس باخ بناء على انه لم يلد بعد آخر لهنا فاسدا   فيفسد الكل
لعدم التجزي لا يقال يصح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى
صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد   ترجيح العبادة باب العبادات احوط
والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء فيه حرج فلا
بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تع من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على
الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يعمل باقية الى آخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور
حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا نجعل النية المتا
خرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة

تقديرًا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنتها تقديرا او لاجماعا
في انه لا يصح الصوم بالنية المتصلة بالبعض واني لكن جعل النية بالقليل الافضل لما فيه من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم لا يوصف بالوجود فكيف ان يقدر تحققه بل
يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على
فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا
معنى لتقدير تحققه قلنا لما ان المقتضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآن لانه لصدد
الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما
جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا حكم
الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض
الاول يفسد قبل ان يقترن بالنية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة بصلوحها للصوم واذ صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل
لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون
ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه فيكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل و
الطاعة ظاهرة في اول النهار لغلبة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل
والشرب فيه خارج مخرج العادة لا يشعر به فابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى
وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقدم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير
مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الكلام على الاعم الاغلب دون القليل النادر
قلنا انما هو بناء في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة
التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام لما من كثير في نفسها وان كانت قليلة بالنسبة
الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا
نعم الا ان ما قبل نصف النهار بمنزلة الكل في حكم الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل و
الخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل يقابله الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف
النهار هاهنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الشرعي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس

دائما

واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى
قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي
خلافا للشافعي رحه والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل
الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا فانه يكون صائما من اول اليوم ينال
ثواب الجميع كمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم
الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار له لا
سببا لانه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق
النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف اليه ما تعين
له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما
نوى فان قيل قد قيدوا التقسيم في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين
وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى تعيينه من الليل وهذا مشعر بان
المنذور المعين ليس من القسم الثالث ومختصا في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو
النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث
الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم
الثاني في تعين الوقت قد بينوا حكمه افتراقا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه
بالقسم الثاني فقيد والنفل المطلق لا بتعلق الوقت في المنذور المعين شرطا وفي القسم الثالث
معيارا لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج عنه وهو علة
الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس المعتبر
في القسم الثالث على ما مر من اعتباره ما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط
واما النفل جواب سؤال تقريره انه عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لاحتاج النفل
بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي
اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما علم

مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غيره كما ذكرنا وأما
الواجبات الأخر فإنما هي من المحتملات فإذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات
الوقت ومصاب به انصرفت إليه وإلا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية النهار بخلاف
سائر الواجبات   وأما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فإن وقته مشكل في الزيادة و
المساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى جنبة الحج وذلك لأن وقته يشبه الظرف من
جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في
عام واحد إلا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما إلى النسبة إلى العمر وذلك لأن وقته العمر
مضيقا فإن أخر عن الوجوب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداء بلا اتفاق لوقوعه في الوقت إلا أن عند أبي
يوسف ره يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن عام الأول وهو لا يسع إلا حجا واحدا فأشبه المعيار من جهة
أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد ره يجوز تأخيره عن العام الأول بشرط ألا يفوته فإن
عاش أدى وكان أشهر الحج من كل عام صالحا للأداء كآخر وقت الصلوة وإن مات تعين الأشهر من العام
الأول كالنهار في للصوم فثبت الإشكال فإن قلت كلامهما في هذه المسألة أشكل من وقت الحج لأنه
لما تضيق الوجوب في العام الأول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبي يوسف ره وتعين أن وقته العام
الأول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول
محمد ره تعين وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف ره بالضيق
للاحتياط لا لانتفاء التوسع بالكلية ومحمد أثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فثبت أن
وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند أبي يوسف
ره والظرفية عند محمد ره   احترازا عن العام الخ يعني التعيين هنا ثبت بعارض لحوق الموت
لا أنه أمر أصلي فائدة التعيين إنما يظهر في حرمة التأخير وخصوصا الإثم لا في انتفاء صحة الفعل بخلاف
تعين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي بتعيين الشارع فيظهر أثره في الإثم وعدم جواز النفل جميعا
لكنه ليس مقياسا لما ذكرنا من أفعال الحج لا يستغرق جميع أجزاء وقته وكان أفعال الحج غير مقدرة بالوقت
يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر
الصوم بوقت كونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فإن قلت

[illegible]

أي فرق بين التعليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال
بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن
يكون يشبهه بالمعيار فيدخل في ذلك ما ذكره من مضمون الشرط ليس مما ينبغي   فصل في أن
الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر فصول فخر الإسلام ره في بيان الأهلية حيث قال الكافر
أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلا للوجوب له وعليه وما لم يكن أهلا لثواب
الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا وإنما
الإيمان بالله تعالى لما كان أهلا لأدائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط عدم الإيمان لأنه رأس أسباب
أهلية الأحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا فيقتضي وقيل إن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فإن الصلاة
غير محجور من الكافر ومعنى منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بما هو صحيح
إلى وقوع الإيمان وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب الأداء أم لا ثم صورة المسألة هي جزئي
من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيل للخاطر   في حق المؤاخذة في الآخرة متعلقا
بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد ولأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء
وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء واجب
عليهم وهو مذهب الشافعي ره وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون بأداء ما يحتمل
السقوط والبعض ذهب القاضي أبو زيد والإمام شمس الأئمة ره وفخر الإسلام ره وهو المختار عند
المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام
إنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما
يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهذا الموافق لما ذكره في أصول الشيخ فبعده ره من أن
تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف
هو الوجوب في حق المؤاخذة تاركا للامتثال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أورد الآية دليلا
على أنهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد بينا

على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية
تمسك القائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولهذا اجاب عنه الفريق الثاني
بان المراد لم نك من المصدقين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وهو رد فلا يثبت الا
بدليل فان قلت لا حجة لهم في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة و
الزكوة ولا يجب على القدح تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء كذلك
ذلك او يكون ذلك الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان
المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير عنهم ولو كانوا كاذبا لما كان في الآية فائدة ويترك ترك التكذيب
انما يصح اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآية المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا
مخصص له بالمرتدين   واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ثم فان العمومات الوا
ردة في فرضية الصلاة دليل عليه اجماعا مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية
ولولا ان الامر بالعبادة لنيل الثواب لجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان ولاستحقاق
العقاب على تقدير القول فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فا
لعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر
بالايمان وانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات وهو اساس العبادات
فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية
بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في
ضمن الامر بالفروع   وليس في سقوط العبادة عنهم تحقيق جواب عن التمسك الثاني
للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل التخفيف بمعنى العقوبة
باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك
العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا والاثم المؤاخذة على ترك الاعتقاد
لا يستلزم الخطاب بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر
وصحة ما مضى كانت بناء على ان الخطاب ضعيف لان الصحة انما تبنى على ورود الخطاب بقاء تعلقه ابتدا
بقاء تعلقه قيل كيف ولا اداء عند الشافعي اذا انما يكون بسقوط تعلق الخطاب في حق المرتدين لقوله

تعالى

مباحث النهي

تعالى ومن يكفر بالايمان الآية وهو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى
ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد   عندنا
ليس معناه انه لا يخاطب بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو المحقق ان الخلاف ليس في
على الخلاف في كون العبادات من الايمان   والاستدلال الصحيح لا ما قاله انه خرج لقوله
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات فنقول حسنات وقد قال تعالى
ان الذي من الاعمال فيبطل بالردة   فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء
وهو طلب ترك الفعل طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او معنوي بين
التحريم والكراهة وفيما اشترطنا لفظا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي فكل منهما اما ان يكون مطلقا او
مع قرينة دالة على ان القبيح لعينه او لغيره فالمقصود بيان الحكم المطلق وفي الشرعي بها
يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه فاعترض بانه قبل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك
يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتحقق من الشرع هو نفس الفعل
واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق
الا في الشرع وفيه ذلك بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فيجب الفعل
وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فتفسر المقدرة بما يكون له تحقق
حسي يتحقق شرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع   مع
بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمال وان وجد الفعل
ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي   الحسي فيقتضي القبح لعينه
اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى لقبحه لا ان النهي
يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عندنا للاطلاق على القبيح
لعينه او لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما
بالنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي
يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وعند الشافعي رحمه الله بالعكس

وثمرة ذلك يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام
مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع
ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الشرع الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك
او انتفى ذلك الوضع فيها فمن حكم بانتفاء الوضع جعل المنهي قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي و
القبيح الا ان الشيء الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره
فذلك الغير ان كان مجاوراً فهو صحيح مكروه وان كان وصفاً ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي رح
وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فهو باطل عند الشافعي رح حيث لا يترتب عليه الاحكام وعند
ابي حنيفة رح قبيح باصله لكن لا بغيره بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه [illegible]
النهي اصل هذا الدليل ما في السجدة في باب المدعي من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع لان النبي عم
نهى عن صوم يوم النحر انها يا عما لا يكون ام عما لا يتكون لقوله تعالى لا يعمى الابصار ولا ذي لا تنظر
وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد
مبتلى بانه يقدم على الفعل فيعاقب او ينتهي انه يكون عن الفعل فيثاب باختياره بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق مشروع الوجود شرعاً كالتوجه الى بيت المقدس ومحل الجواب وذكر
الامام الغزالي في المستصفى ان الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية
دون اللغوية للعرف الطاري وما وجد ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية
كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في صيغ النهي وحاصله
ان امكان المعنى باعتبار اللغة كاف ولا يلزم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي والجواب
ظاهر ويضعفه القطع بان الحائض انما نهيت عما نهاه الشارع صوماً وصلاة لا عن نفس الامساك والدعا
وايضاً فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه
الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع
فالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعاً لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه بناء
عليه فمثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاذا جعله الشرع
عبادة فان الشارع نهى في يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوماً مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من

العبد

من العبد واعترض عليه بان النهي ورد على مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص
بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم
شرعاً الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار
يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان
احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر
هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعاً ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة
انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً
فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما سماه
الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا يقول صلاة صحيحة وصلاة
غير صحيحة وصلوة الجنب والحائض باطلة وعن الثاني انه يمتنع هذا المنع والحاصل منع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلاً بغير هذا التحصيل   فلان النهي جواب عن كلام الخصم
لا استدلال اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله فالقبح مقتضى النهي لكنه لا يبيح لا الزام الخصم انه لا يقول
بالقبح لذاته بل الفعل اما حسن للامر وقبيح للنهي وحاصل الثاني انه ان اريد بالصحة امكان الفعل
الذي يسمى في الشرع بالصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصلوة بمعنى استحقاق
الثواب وسقوط القضاء وهو موافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك فلا دلالة تثبت مما ذكرتم
على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه [illegible]   فثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان
النهي يقتضي القبح والنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح
لغيره ولا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى هو القبح وعلى المقتضى هو النهي بان لا يكون
نهياً عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم استعمال
النهي وجعله لغواً عبثاً   والبعض منهم ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد وعن
مالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى
انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها بمعنى لا بسببها والمختار انها تصح استدل
المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأموراً به لتضاد

الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو ممنوع
اذ المطالب به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب
الاتيان بما هو المامور به ومراده فلا نسلم ان المنهي لغيره لا يكون الا جزئيا من جزئيات المامور به قوله
هما متنافيان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك
بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا للخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان
فهذا الجزء القبيح يكون لعينه اي بسببها اياه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل اي وجود
اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج
قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان
داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه   فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل
لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزء حسن لعينه وما حسن في
نفسه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ
الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم وو
جود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم   بل وافق كالطهارة بالماء المغ
صوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة لمعنى ما تادى
بها المامور به   واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما مورا به بالعرض فلا يتادى
المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته   وهذه الاربعة انما هي في الباطل والفاسد
عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى
خروج عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولكن في
ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في
ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا   لان صحة الاجزاء والشروط كافية فيه فعلى هذا
يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان هذا الوقت من شروط الصلوة

والصوم

والصوم وقد جعله في التلويح مجاورا وفي الصوم وصفا لانهما يجي   كالبيع بالشرط
يعني شرطا لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين منه يقع ان المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق فقد
نهى النبي عم عن بيع وشرط فالنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا لانعقاد الملك لكن بصفة الفساد
والحرمة فالشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام   والربوا اي وكالبيع للربوا وهو العقد الخالي عن العوض بل وسيلة الى المقصود
وان فسروا الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض بل وسيلة
الى المقصود بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بعقد المعاوضة وهو عطف على
البيع بالشرط لا على الشرط   والبيع انما الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود
المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة المشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون
احد البدلين غير متقوم اذ لا تقوم مالحيا لعاقد بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اهانتها
بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمنية لكونها مالا لان المال ما يميل اليه بالطبع ويدخر لوقت
الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة   وصوم ايام المنهي اي في
العيدين وفي ايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على
قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتمرينا لها على مساواة الفقرا بالاطلاع على شدة
حالهم والنهي انما هو لصفة الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت
معيار للصوم يتقدر به وكان بمنزلة لازم خارج باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة
الله تع وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي جزء داخل باعتبار ان الصوم في هذه الايام
في مفهومه وبهذا سيندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون
فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن
الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الا
طلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لعينه لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم ادلة دليل على انه لا
يكون منهيا عنه لذاته   ثم قال في التحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك المفطرات
الثلاث والاجابة من حيث الانضمام الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الا

الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والنداء لاجل الصوم هو الاول دون
الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار هذه الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الا
جابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فلكان فاسدا لا باطلا   لكن يصح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية
لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في
ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما
هو باعتبار الجهة الاولى حتى لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر يصح ايضا
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال
غدا وكان الغد يوم النحر او حيض واما ضرب ابنه او شتم احد ... لا جهة فيه لغير المعصية
فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين
المشروع والمنهي عنه فالمشروع ايجاب بالعقد وهي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما يجوز
بيع السمن الذائب الذي مات فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الثمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لا
ستحالة التمييز بينهما   واما الصلاة يشير الى الفرق بين الصوم في ايام المنهية والصلوة في
الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم وذلك
لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا
لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان و
الصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد فيه انعقد مشروعا بالخلاف
والمضي فيما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا
وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكونه مجتهدا فيه يعارض فيه الاختيار بخلاف وجوب
ترك المعصية فانه قطعي فرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فانها تتركب
من القيام والقعود والركوع والسجود ولا تسمى صلاة ما لم يجمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك
كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل

وهو واجب

وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية
وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن طاعة ومعصية وارتكابا
لمعصية هي ابطال عبادة فترجح المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيلزم
القضاء   وهذا الفرق انما يظهر اثره في الفعل اذا شرع في هذه الاوقات واما
قبل الفعل والمنذورات المطلقة فلا تتادى في هذه الاوقات صلاة كانت او صياما لوجوبها بصفة
الكمال   للملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح
يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار   وليس في الثمن ركن
البيع لانه وسيلة الى البيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى
الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا
يجوز مع عدم البيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي
او التلفظ بصيغة البيع ... شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه لحصول المبيع لا يجوز بيع
بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن   واما البيع الفاسد لا يخفى انه لا معنى لهذا
الكلام في هذا المقام   وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح بغير شهود في
البطلان ان النهي فيه لنفي اذ لا نهي ههنا الا في قوله عم لا نكاح الا بشهود حتى لا يتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه في سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة
العقد فهي وجود صورته في محل لا يصح النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال انه هذا النفي في
معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه
كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى الجواب بقوله واما قوله وهو ان النكاح شرع للحل ضرورة بقاء
التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل الحاصل فانتفت مشروعيته ضرورة لان الاسباب الشرعية انما
تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانعقاد حل الاستمتاع لا ينافيه واما
النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في الملك اعني بعد زوال هذه العوا
رض لا يقال البيع مشروع كل لانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي
عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه وتغير المنهي عنه لا

للمضامين

يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مرّ
فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان من الفعل الحسي ما يقتضي قبحه لعينه
مع الاجماع على انه قبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار
وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب واستيلاء الملك
وسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان
مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في
الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء
من القبيح لعينه بمفيد بحكم شرعي فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة و
على هذا يكون المنع المذكور منعا لحجة النتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم
استناد المنع بالبطلان في الظهار غير مستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر
لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام
كون كل من الزنا والشرب موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكرنا فالجواب عن الطلاق
والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين با
لاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لغاية وكون الكفارة من احكام
الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال فقدم ما يتوهم نقضا للقاعدة
فان المعصية لا توجب النعمة تاكيدا وزيادة ودلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا تو
الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من
ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه بقوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا
فانعقد عليه الاجماع والاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون ثم يتعدى منها اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي
فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة
النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر
صاحب الكشف الاطراف بالام والاب ومنع تفسيره بالآباء والاجداد والام والامهات لان

حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة نساء الواطي وبناته لا يتعدى الا الى
الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج وجدته فان قلت هب ان حرمة الولد
تتعدى الى فرعيه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول قلت بان الرجل يختلط في رحم
بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا فيثبت هذا الاتحاد في بعضه من الواطي وبعضه من الموطوءة
واضع لها فاذا صار الماءان شيئا تعدى البعضية الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما
قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف كل منهما فكان كل منهما بعض الآخر بواسطة الولد فثبت
الحرمة الا انه ترك في حق الوطي خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه
امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد والاسباب مقامه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف
وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لان خلق الولد
وهو من حيث انه لا يتصف بالحل او الحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه تولد من وطي حرام لا انه هو
مخلوق من ماء منزل منزلة غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه وولد الزنا
شر الثلاثة فلا يفيد غير مشروع مرد لانه على تخصيصه بمولود معين لانا نقول فلا يعني لا
منهاج الماء من او بخلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح
من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا الحق
ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته
وغير ذلك والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء
على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولو سلم الكسب له
قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب
لكن لا من حيث كونه مقصودا اي الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف
على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات و
ما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه او قبيحا في نفسه ولم يعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم
الشرط على المشروط وفي السلك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه فلما كان زوال
الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تتبعه تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط

بقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بمبيع فلا يثبت فيه بخلاف الزوائد المتصلة والكسب
فانه مبيع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابلة كما
في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج
الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند
حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لكن
لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الانتقال فان لم يحتمل الانتقال فهاهنا قد زال
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف فان قيل ينبغي ان يكتفي بذلك
في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة
وبان العزم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه اذ
هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المغصوب
بالمضمون الاصل الحقيقي لرده والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في
العين فيجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده ضمان العين بجعل بدلا عن العتق عند انقطاع الكتابة
شرطه اعني تمليك العين كما في الثمن وكما يجعل بدلا عنه عند عدمه كما لمدبر وام الولد
فاما الاستيلاء يعني ثم لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالا
ستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل لكون الشيء
محرم التعرض محضا لحق الشارع او لحق العبد وعصمة اموال الكافر ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون
اباحتها وتمليكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الكافر كمن لم يبلغه
الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولكن
هاهنا مظنة ان يقال لانهم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون
عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما ثبتت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار
وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فقد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت
القيمة فلم يبق الاستيلاء محظورا وان الاستيلاء فعل يمتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار

بعد احراز

بعد احراز الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم الصيد وسمي
المعصية ليس لمعنى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاور وقع على ما سبق فصل اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل هو نهي عن ضده او بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف
لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في
الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نهيا عن ضده وقيل لا
يتضمنه الا عقلا وقيل نعينه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال الآخرون ان النهي عن
الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده
فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها منهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم
من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله
نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون
ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين
في الكتب المبسوطة والمختار عند المتأخرين ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما و
الا كان مكروها وكذا العزم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان المأمور به وجوبه فالضد المفوت له حراما
يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فالقيام في ضد يشتغل عن
والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها
انما يكون من حيث انه من افراد وصف المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب
حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد
اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء
يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه تراع
في صيغ النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهرهن اخبار اعني عدم حل الكتمان الا
انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت بعدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله
تعالى والمطلقات يتربصن في صيغ الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطء
آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عدم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف

عن الزوج هذا ايضا تفريع على ان الامر بالشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالامر الأول
فيه عندنا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
ويحتسب منها ما مضى لا قرائين العدتين وعند الشافعي رح يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء
الأول لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل و
لا يتصور كفان في شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد واجاب بان المقصود
بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمان من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق
شرع لانا انها الاثار الشرعية آخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان
المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلا يتحقق ينبغي ان لا يأثم الا بالاثم
تركا للكف لا اثم الخروج والنكاح عندو لما كان المقصود من الحرمات والتروك تداخلت العدتان
اذ لا تنافي في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة
الاقراء وهذا اسمي الله تعالى العدة اجلا والاجل اذا اجتمعت من واحد او اثنين انقضت
عدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انتفاء
الشيئين في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين والمأمور به بالقيام تفريع على
ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور
به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام
مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد وان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها والمحرم تفريع
على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا كان المحرم منهيا عن لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس مفوتا المقصود بالنهي اعني ترك لبس
المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا
واجبا لا يقال ضد لبس المخيط ترك اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس
ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد

يكون

يكون وجوديا والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر
مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر
فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف رح وعندهما يفسد بناء على انه مأمور به وتمام (الصلوة)
التطهير في جميع الاركان واستعمال النجس في محل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا المقصود بالـ
وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون
وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد ولا يخفى انه انما يصير مستعملا للنجس اذا
كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الجبهة نجاسة
فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها لازم فيصير ما (قرينة)
هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يفوت هذا التقريب ثم
لا يخفى لطف الابهام في قوله انه الميسر لكل عسير

الركن الثاني في السنة وهي في
اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما
صدر عن النبي عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا
بيان اتصال السنة بالنبي عم لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن
حال الراوي وعن شرايطه وعن جهة ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي
هو محل الخبر وعن وصوله من الرسول الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او
الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة
وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا
او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا

فصل في
الاتصال فان قيل كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا
متعلق بالنظر في المذكور قلنا لان المقصود حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف
الامر والنهي بها ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر ومعنى المتواتر على كلامه يقتضي ما يكون
رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم وقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت

الركن الثاني في السنة

الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين
كما ذهب اليه بعضهم من اشتراط اخبار خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين او ثلثمائة
من غير دليل وقوله ولا يتوهم تواطؤهم او توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير الكثرة بمعنى ان
المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو ذكر العدد الكثير
جمع ما غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما
ذكر العدالة وتباين الاماكن فيؤكد بعدم تواطيهم على الكذب وليس بشرط في المتواتر حتى لو اخبر
جمع غير محصورين من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل موسى
عم وتأبيد دينه وصلبه عم فلا نسلم تواتره وحصول شرايطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون
مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان فالاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور
على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلافهم وأوطانهم مستحيل عقلا
بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت
في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والا
حسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد وبالامم
الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول
العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجاز
ترتيب المقدمتين لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد
يوجب كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد نحو جواز كذب كل واحد
جواز كذب المجموع قلنا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا
على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين
لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا
بان الجملة قد تخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين ممتنع عادة

ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة
كثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية والثاني اي المشهور يفيد علم طمأنينة
زيادة توطين وتسكين تحصيل النفس علما ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة
اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر
المتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ومعنى والمشهور فيه شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول او في
المشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد
حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد فلم ينضم اليه في
الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم
عن وصمة الكذب لما غالب الراجح من حالهم التصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي
عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علما
وليس المراد بتنزيههم عن وصمة الكذب ان نعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا
لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان تنزها عن الكذب الا انه
دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاديث نقلت بطريق التواتر
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر
الواحد اذا لم يكن رواته الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد
ذلك في التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد والثالث وهو خبر الواحد
يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا وذلك
ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه لا يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعوا الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود

السنة م

بوجود الملزوم على وجود اللازم قال المصنف رح منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل و
ظاهره غير موجه لانا اعتمدنا على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين
في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك الجازم او غير الجازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب الايجاب لامتناع الترجي على الله تع والطائفة
بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر لا
يقال ان قول الآحاد يوجب الحذر فقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم
تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزم وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه
مساغ ويحتمل ان يكون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه
خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام كان يقبل خبر بريدة رض
في الهدايا وخبر سلمان رض في الهدية والصدقة حتى اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه
وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل وكانه عم كان
يرسل الافراد من الصحابة الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى
من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان
قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا
تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يلزم
التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم
عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد
وما نقل من انكارهم لبعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة
في الصدق والاخبار في احكام الآخرة دليلان يستعملان على كون خبر الواحد موجبا
للعلم تقريرهما الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الآخرة الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد

وجود حاتم

اذ لا يثبت

احتمال هو

اذ لا يثبت به عمل من الفروع والتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجيح
جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب اصلا بل العقل شاهد على ان خبر الواحد لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما و
جواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب
وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل
فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد
بين فائدة وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي
غيرها العمل دون الاعتقاد فوجب ان يثبتا بما كلفنا به في كل منها

حاصله

فصل الراوي اما
معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء كان وافق القياس او لم
والا فاما ان توافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرون
الثلاثة او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة
الحديث فيقبله او يرده فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات
عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا وحديثه يقبل الا بحمل حديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك
لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي رح الى ان العلة ان ثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة
فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت بنص راجح
فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي
تقدم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من
اصل قطعي واستدل المقررة على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث
انه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريق النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان و
الكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او

او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعاً
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطاً لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون بطريق الاحتمال
الى القياس اكثر فهو خير عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طرق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس
بالخبر متواتر المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعاً لكنه اي خبر الراوي المعروف
بالرواية دون الفقه وان خالف جميع الاقيسه التي لا يكون اصولها بالخبر راوياً غير معروف الفقه لا
يقبل عندنا وفيه بحث اما اولاً فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة
وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه
في الفرع واما ثانياً فلان الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه والخلل في كثير من
الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثاً فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا العرف مستحدث فان خبر الواحد مقدم على
القياس من غير تفصيل فيما روي عن ابن عباس رد خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار
ليس تقديماً للقياس بل لاستبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دال على وجوب
العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا اي خبر الواحد لا يصلح ناسخاً للكتاب ويجاب بانه لا عموم في
الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل
اقوى منه فلم يبق قطعياً وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس
كحديث المصراة من مرتبة جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب
مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقوله المصراة ليظنها المشتري سميناً فيه نظر وكذا المحفلة
روى ابو هريرة عن النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان
يحلبها بان امسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر ويروى باحد النظرين ويروى
من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفاً
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فا
عتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاً

النقص بالكبر
الجزؤ من التي

لمن عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسراً وكلاهما ثابت بالاجماع للانعقاد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل يكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب
والسنة والاجماع وكلام في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحاً
لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير
ان يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياساً على صورة العدوان الصريح و
هذا تكلف ذكره المقررة وقال فخر الاسلام ره ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض
بالاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والاجماع
على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المقررة
في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا الجناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ
معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفرداً بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة
ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لما اشتهر
بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمومن رأى النبي عليه السلام سواء
طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول
او غير عدول في روح بفتح الباء واصحاب الحديث بكسرونها للمخالفة القياس
عنده وذكر ان المهر لا يحتمل العرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا
عاد المعقود عليها شيئاً اليها لم تستوجب بمقابلته عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها او كهلاك
المبيع قبل القبض كحديث فاطمة بنت قيس لعنة الان يقول او مما فيه ان عباس
رض وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل العصمة لا انه جعل للاكثر حكم
الكل مع كونه مخالفاً لظاهر الكتاب والسنة قال عليه السلام خير القرون الحديث
وقوله عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق الخيرية بخلفائه
صافات والعبادات والقرون السابقة خير بفضل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل
والصدق والاجتناب عن المعاصي ويكون ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشوا الكذب واما باعتبار

كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام
الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة الوحي وظهور المعجزات وثباته على
طريق السنة مع فساد الزمان

شرايط الراوي

فصل في ذكر شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة
لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكنه لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه وكان
الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر
عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة
وتحصل علامتها باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف
الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام ولان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر ويخرج الفاسق
والمبتدع

واما الضبط فلا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا
يقبلون اخبار الاعراب لكيف لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا
يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله وهو مذهبنا
في الترجيح

فصل في الانقطاع وهو ضربان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما ان يرجع
الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى
واما الامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في
العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غيره كما كاعراض الصحابة عنه
وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك
واسطة واحدة بين الروايتين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان
لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل

فمرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي
رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة وان يعضده
قول صحابي وان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل
فان قيل اشتراط الاسناد يعترض باطلاقه لانا نحتج بالمسند وكذا البواقي الاربعة ليس بينها بعد
وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يوجب القبول قلنا المسند فلا يثبت عدالة رواية فيقبل

المرسل

المرسل ويجعل مرسلا يعتضد بانضمامه لا لان الامر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقدم على
المسند استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل
والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل
واستدل القائلون بالقبول بالمنقول وجوه الشواهد على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابي
وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه
كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكون كذوبا فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو
معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع من مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل
الا رواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله
من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل كل الغير الذي حمل سواء الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند واعترض بمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته
بالرواة كيفية الاتصال او يسند الى العدد لتحقيق الحال وانه على ثقة في ذلك المقال
ولا يا من جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله بقول ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان النقد
ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل
وقد يدفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا
ويرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كما يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني ثقة ويحدث
من لا يتهم الا انه اراد بالثقة محمد بن اسمعيل ومن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور
كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم روايته بالكذب
والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب فلا يلائمه كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت
ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف
يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل انه ذكر الرسول
عم وهو بري منه وسمع

وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض بقوله تع واستشهدوا الآية وذلك من وجوه
الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فسره برجلين او رجل وامرأتين

وتغيير المجمل يكون بيانًا بالجميع ما يتناوله اللفظ الثاني انه قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ادنى ما ينتفي به الريبة من هذين النوعين وليس بعد الادنى شيء
الثالث ما ذكره المصنف رة وانما اقتصر عليه لانه مما يمنع الاحتمال والحصر فيه ما ذكر بل الشارع انا
ترك بعض الامور الى الاجتهاد او الحديث فلان قوله تعالى ذلكم اشارة ان يكتبوه وما دون معناه ان
ذكر ما قرب من انتفاء الريب على ما هو مذكور في التفسير وذكر في المبسوط ليس المراد ان
ذكر امر ابدعه معاوية في الدين بل خطابه كان شيئًا في الاسلام ومحاورته الامام وقتل الصحابة لانهم
قد ورد فيهم الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمان معوية لعدم الحاجة اليه
لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق و
روي عنه ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان رضه كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي
وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا يكون العمل من مبتدعات معوية
وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب المجوز القياس على ما ذهب اليه الشافعي رة فيما نقل عنه
وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيًا متواتر النظم لا شبهة في متنه
ولا في سنده ولكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان
على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيًا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني
يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم
تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما
خالف فردوه وانت خبير بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون
قطعيًا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد
طعن فيه المحدثون بان رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث
وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري
في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا
يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة الكتاب وهو قطعي نجيب بانه يفيد علم طمأنينة
وهو قريب اليقين ومن العام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع

الزنادقة ظ

على تخصيص

على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم القاتل لا يرث وقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها
وغير ذلك البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين
على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر
وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رة اجاب بان هذا الحديث دار على
زيد بن عباس وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
كيف يقال ابو حنيفة رة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عباس ممن لا يقبل حديثه كذا في ظ
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور وقد ذكر في الاسرار وغيره انه يجوز
ان لا يكون الرطب تمرًا مطلقًا لفوات محل وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرًا كالحنطة المقلية ليس حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة
فيها وكذا الحنطة على الدقيق لا اعتبار للاختلاف في الصنعة لقوله عم جيدها ورديها
سواء واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة وعدم اعتبار الا
ختلاف بالوصف مطلقا لجواز ان يكون المعتبر بعد الاختلاف للاوصاف هو ما يكون موجبا لتبدل
الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب في العنب فان
قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد ثم قلنا ابطل العلة عدم
تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما
بكونه شاذا عطف على قوله واما لمعارضته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما
من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الشاذ مع عموم البلوى لعارض الادلة الدالة على
تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عم او للادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ وان كان
تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل
فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله
قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم من احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست

بقطعية حتى يرد الخبر معارضا لها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلع الحديث ولعله
ليس بوجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث اذ كل احد يعدم الخفاء ولهذا قال تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واما احاديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل
المدينة احتجوا به على مثل معوية وردوه عليه ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس رضي الله عنهما
الا انه اضطربت روايته فيه نسبة ان عليا رضه كان يبالغ في الجهر فحاول معوية وبنو امية محو
اثاره فبالغوا في الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم وغيرهم
ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس فانه قد كان
يقف خلف النبي عم ابعد عن هؤلاء وهذا انما في سماع الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم
وابا بكر وعمر رضه عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الاسرار
والجهر فقال لا ادري بهذه المسئلة والشيب ما ذكرنا واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة
بسبب اعراض الصحابة رضه عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وترك العمل به فيحمل على انه سهو
او منسوخ لا يقال الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف وفي القول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال
مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضه عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضه لانا نقول ليس المراد
الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو
يتمسك لا محالة. الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل
لان العدالة فيهم اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل
هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق وصاحب الهوى الميل الى الشهوات
والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين بان يا ويل الى مذهب
الكافة كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام واما
فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه
بذلك الحديث فقوله تكميل للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق
فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد واذا اخص حصر
المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين

واما

وأما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضه اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم
وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك النبي عم فيحتمل انهم جاؤه اجمعا
فاخبرهم بذلك. لكن الشبهة قد تجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كون الخبر
الواحد حجة على الاطلاق بالدلايل القطعية ولئن سلم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه
حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراوي في اثبات ذلك. مع سائر
شرايط الارادة يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج
بكل من القيدين من بعد فقد كل منهما بفايدة. صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور
المذكورة ليلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر
يكون في معنى الشهادة وقوله لا تثبت الا كذا يتضمن الامرين. فيحتاج الى زيادة توكيد
اما لفظ الشهادة فلانها تنبي على كمال العلم لان الشاهد هو المعاين والعلم شرط في الشهادة
كقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر
حرا عاقلا بالغا يمكن من تنفيذ المقول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما
العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية ويترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه. والشهادة بهلال
والفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يمكن من اثبات الحقوق لانه
فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم
وهذا الظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر وهو من
ربانهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم والنعم
في الخبر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد فما ليس فيه الالزام ذكر فخر الاسلام رحمه في موضع من كتابه ان خبر
المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه اشترط التحري وهو
المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمهما الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع
الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط
استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز انه يكون في المسئلة روايتان. على ان التعارف كلا

يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سوا الخبر بانه وكيل فلان وماذونه او اخبر بان فلانا المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قل ما يجد المستجمع للشرايط سفيه لهذه المعاملات او الاخبار الغير بانه وكيل في ذلك فظاهر عبارة القوم مشعر بالقسم الثاني حيث يقول الانسان كما يجد المستجمع للشرايط سفيه الى وكيله او غلامه وان كان اي الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد منهما العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبر بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رح متى يخبر رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره عدل ولم يذكر في الاشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام في غيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر المراة والعبد والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور يفرعاية شبه عدم الالزام فقوله دعا للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة وهو للاجازة بان يقول له ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما هو بطريق الحاجة ضرورة ان كل محدث لا يجد لا غنا في سماع جميع ما صح عنه فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة وهذا الامر يترك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة مع المناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما نعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام

وذكر

وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون موضع الخلاف سويا صوما اذا لم يذكر سماعه لما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك وديوان القضاة هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم لقوله عم نضر الله امرءا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى في خبر يعين اذا ما كان الذي سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان وكلا ضرر ولا ضرار في الاسلام والعزم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث يعرفه الناقل بمواقع الالفاظ في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير اتفاقا فما كان محكما اي متضحا بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام رح فلا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عايشة رضي الله عنها فقد يقال ان عيبه لا يسقط توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وان عمل الراوي بخلاف ما روي قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا لو لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك عن الزهري عن عايشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عايشة كقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان المروي عنه لانكاره اي انكار الراوي نسيان جرحا وذلك لان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر كان بالمدينة كان راويه ابو هريرة رضي الله عنه وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين رضي الله عنه وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي تروي عنه فان قيل اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا

ان م

حديث ذي اليدين في سهو النبي في الصلوة

فرق الحمل على نسيان الثقة او من الحمل على نسيان النبي صلى الله عليه وسلم

وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا لما تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به

وفيه نظر فظاهر كلام المقرر يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب

وما يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا

خلاف وقيل انه ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل

بالحديث ويكون جرحا عند ابي يوسف رح بقضية عمار وقد يستدل بانه يلزم الا

نقطاع بكون احدهما مغفلا والجواب ان عدم التذكر في حادثة لا توجب كونه مغفلا بحيث

يرد خبره وقل ما يسلم الانسان عن النسيان والخطاء في كل من عمر وعمار عدل ضابط وايضا

عدالة كل وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك ولم يعمل به عمر رض فان قيل قد روي عن

عمر رض نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي بعدها احدا اجيب بانه كان سياسة

اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطعية فيجوز ان

يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قضية اعرابي وقع في كوة المسجد وقهقهته (؟)

صحابي في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي ع م باعادة الوضوء والصلوة لسبب اخفى من حديث

في تعريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي ع م ورواه عبادة بن الصامت فان كان

الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او رواية متروك الحديث او هو

مستعن العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما القرن الاول فلا

يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا يقبل الا في الغالب من

حال الجارح الصدق في البصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ثقة بصيرا با

سباب الجرح ومواقع الخلاف فما بطالذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وما ليس بطعن

شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه في

امثال ذلك فصل في افعاله يعني الافعال التي تنتج امر الجبلة كالقيام والقعود

والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في

المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا اذا فعله فعل هذا ايضا حكم على المقتدى به في

المخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغاير وعلى حيث فرض بعض ان فعله

بالنسبة

بالنسبة الينا تصف بذلك بان يجعل الفعل واجبا عليه وعلينا الا مستحبا او فرضا فاذا لا فالثابت

عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطا

وهو فعل من الصغاير نرد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الز ما سياتي

من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية

لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير

ولذلك قيل حسنات الابرار سيئات المقربين

قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل

الفعل لانها احدث من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد

الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف

الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته

فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة

او سهوا ومخصوصا بالنبي ع م فيه اربعة مذاهب حاصلها الاولين الاتفاق على عدم

الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي ع م والاختلاف في انه هل يجوز لنا اتباعه ام لا بل منا الايقاع

او يتوقف في الايقاع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على الحكم بالاباحة للنبي ع م والاختلاف

في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل وبذهم عليه

فيكون حراما ام لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم

لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول على ان المراد بالمتابعة

مجرد الاتيان بالفعل في هذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان الامر في الاية بمعنى الفعل

او الطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل

مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة

ومع الاول انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان

اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز

الترك بحكم الاصل فعند البعض خطة الوحي الظاهر في الاجتهاد واستدل عليه ضرورة بانه

تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما الفاه الله

ابي بكر

ان كان م

تعالى بلسان الملك او بغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد وحيا
لا نطقا عن الهوى فاستدل ايضا بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا احتمال
للخطأ فيه ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطأ فيتقرر به على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن
استدلال لهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم جواز الاجتهاد
لعدم القاطع بانه حكم الله تع واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما
توقف في جواب سؤال العبد عنه وقد بين ما يجب عليه من الجواب فاشار الى تقرير القول المختار الى
جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نقل الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا وليستدل
على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهم السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه
منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها
يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك هو الاجتهاد الخامس انه عم شاور
اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا للتقريب الى وجه تخمين الرأي
اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا
شك ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقرب
وان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع
للاول في الزمان ودعا الى ما دعى اليه كابراهيم ولوط وهرون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين كما كان
الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل
اليهم فاذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم
وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون
الفروع ولما ورد عليهم ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون متغيرا الا مصدقا
اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فانتهت ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا
الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام   واختلف في غير ما على الخلاف قول الصحابي

المجتهد

المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر دليلا من كتاب او سنة .   واما التابعي فما
ذكره رواية النوادر وهو ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه
جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي انه
لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم
اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعية لا يعتد به   باب فيما يلحق بالكتاب

ما يلحق الكتاب والسنة

والسنة من البيان وهو شارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة
الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام و
الكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم بالنظر الى هذه الا
طلاقات فقيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص
ره وحصره في بيان الضرورة وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان التقرير وبيان التفسير وذكر
فيه وجه ضبط وبعض جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام
البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الغاية الا ان فخر الاسلام ره اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم
الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من باب التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل
ولم يعد منه الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف
جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لانتهائه قلت النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام
ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون الغاية مثل
واتموا الصيام الى الليل فلهذا لجعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من
الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التابيد
فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا بخبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون

موقوفة وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي انه نزل قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان ياكل ويشرب حتى يتبين فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي ره من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود والا فقد اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوزون تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فايدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فايدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم به احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي التفسير عن وقت الخطاب لقوله تع ثم ان علينا بيانه فاذا قراناه بلسان جبرائيل عم عليك فاتبع قراته ويكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه فانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ودفع الاشتباه وانما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع

وبيان التغيير ان كان بمستقل فيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا وهو بحيث يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث ووجه

التمسك

التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم على التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ره لا على انه لو جاز لخطه تراخي لما وجب الكفارة لا معينا ولا مخيرا فان قلت قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تع وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اهل الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضع عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام والجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشية الله تع ان شاء الله تع فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز الانفصال منه ولم يقع للفظ فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد فالاولى ان كان تغييرا فالجواب انه انما وقع في كلام الله تع فيحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك بان يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا او ساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلنا معناه انه يفهم ان الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تعين المراد الذي كان يفهم السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل فصل بيان التعيين وقد يقال انه كان اولا بالايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير ولا خلاف بالتخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص

عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على
هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار
في كل ما هو بيان تغيير كالتقييد في المطلق والتعميم في المعين وهذا حجة استدلال الشافعية بقصة
البقرة فان لفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا
بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا واما قلنا انهم امروا بذبح
بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انه بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها للقطع بانهم لم
يأتنا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها
كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا
ادنى بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقوله تعالى فذبحوها وما كادوا
يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوال عن التعيين كان تعنتا وتعللا
ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يودي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا
اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق
اللفظ كان كافيا في العلم بالواجب والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين في قوله تعالى
عليهم سلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك وكان منهم كنعان
بقوله تعالى انه ليس من اهلك لان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى فذهب البعض
ادلة اللفظ على انها تعم العقلاء وغيرهم لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا
السوال وهو من فصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه لما اورد
تشبثا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب
جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم الحسنى لرفع
المجاز لا لتخصيص العام واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل
بيان بعيد عندنا وبيان تغيير عند الشافعية ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعية بين

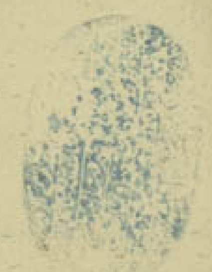
التخصيص

التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز
التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واما قول المحققين من اصحاب الشافعية على ان الاستثناء
يعتبر بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع
المراد الافراد لكن لما يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان فدلالة على ان المراد البعض فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما
بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فالمراد صيغ الاستثناء واما
لفظ الاستثناء فحقيقة في اصطلاحهم في القسمين بلا نزاع والصواب ان يقسم اولا الى
القسمين ثم يعرف كل على حدة والمقررة ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم
يجعله من اقسام الاستثناء واشهر المتعارف في عبارات القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن
متعدد بالا واخواتها فعدلت المقررة عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن
الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه فانه مع
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز
بحسب صناعة الحدود وعند وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج
ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس بالا و
اخواتها احتراز عن سائر التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وبعض الشروح على ما هو مصطلح
الشافعية فان قيل يدخل في تعريفنا الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا
ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول
قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم الجميع على تقدير
عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في
المذهب الاول وليس مجازا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو
الثبوت للكل فغيره الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في
التقديم فهو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي ولنا لغوا

مبحث الاستثناء

في كيفية عمله فقد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي عشرة الا
ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه
لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا قرينة
الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول السبعة والثلاثة معا ثم
اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخروج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد
الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها
اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة
مع فرق آخر هذه المسئلة لخلافهم
في ان الاستثناء مع الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نفي حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست
علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عند الا
ثبات وكالنفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا
وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه دال على ان البعض
غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة فلم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالا
ستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة يعني
ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض
حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا تلزمه الثلاثة للدليل المعارض له واول الكلام فيكون
الاستثناء تصرفا في الحكم فاحتجوا بان الكلام وقد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد
في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كطلاق الصبي والمجنون ثم ان اطلاق الاستثناء بالثاني
اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات
اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة فقط لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا واستدرك القوم
بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي
مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال يستعمل المتكلم العشرة في السبعة
مجازا والا واحدا قرينة المجاز وقبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد

ثم اخرج



ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة   حجته قد لمح الداخن
اي المذهب الاول بانه لا يجوز ان يراد بالعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم
يقر بالسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم اثبات الخمسين ونفيه لجيب بان المراد
باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد ولا فسادا وصحح الاسلام
انه ما شرع من قبل الشافعي وان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وكلما ذهب
المتقدمة الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول وجعلها حجة على المذهب
الاول بتقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان انعدام التكلم اي التلفظ
بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه
اي لا يثبت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض امتنع حكمه في القدر
المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود
المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون
معارضا له لا انه في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان لا اله الا الله كلمة توحيد
اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما
مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه فالتوحيد لا يتم الا باثبات
الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد الدهري منكر لوجود الصانع يحكم
برجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا التقرير الدليل على
وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات و
بالعكس وقد سبق ان هذا اعتراض على المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا انما يدل على بطلان
المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر
اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه فلا حكم قبله الا على المذهب الثاني واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه

والمستثنى وآله الاستثناء عبارة عن الثاني والحكم الاعلى به هذا ولكن لا يخفى ان الوجه الاول
لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه الغاء لكلام المتكلم بل قوله بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا
العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول فان قيل تقرير السؤال ظاهر من
الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء
عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله الصدر في حكمه وبه يحصل ما اوله فلان المستثنى منه هو
اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء
بعض الافراد الحقيقية عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا اصابعهم في
اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وكذا
ما ذكره المقررة من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه جواب اعتراض ابن الحاجب بانه من
اشكال الضمير وتقريره انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان
استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد
الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد
فعلى ما ذكره المقررة يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما
هو المشهور في صيغة الاستخدام والجواب لجاب عن الوجه الاول بان القول بان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور سيما اذا
كان اسم عدد فان لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره
حقيقة ومجازا وانما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق لفظ الكل على
البعض شايع في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اجزائه قال ولو صح اي الارادة

مجازا فالاصل عدم المجاز ليصار اليه الا لدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج
البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولابد في جعله جوابا عن الحجة
الاولى من تكلف ولجاب عما لزمه بان قوله هل تعقل ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء
بعض الكلام عن ان يكون موجبا غير انه يكون موجبا وبجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
وظاهر الاجماعين متناف فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المقررة عن هذا
الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب الحقيقة وضعا
والاثبات والنفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله من انه يكون نفيا واثباتا فاثبت
بدلالة اللفظ كصدر الكلام الا ان موجب الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت
اشارة ولا شك ان الاثبات بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان
القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين و
قد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور
كقوله لا صلاة الا بطهور على ما سيأتي ولنعلم ان كلام المقررة مبني على ان القول بكون الا
ستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عنده واما على المذهبين الاخيرين
فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب
الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من
العشرة ثلاثة ثم تعلقت بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت
ووجه المجاز في طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم واللازم على الملزوم وذلك
ان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم
الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر هو عدم الصحة منتف عن الصلاة
بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر
بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس

قال في التقديم ان قيل لم منا لنفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك
اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو عشرنا ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص باق
للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وليس نفيا ولا اثباتا او رد دليلين على ان الاستثناء
في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول لانه لو كان اثباتا لكان معناه
كل صلاة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم لعموم الصفة فيكون المعنى ان كل صلاة
بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو
ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما الا يدل على اكرام كل عالم وكون
الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور وفي
القول بعموم النكرة الموصوفة ما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الا
من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكلم الا رجلا عالما بر باكرام عالم واحد وانما من
حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان
المستثنى هو الموضوع لا المفرد بخلاف ما قال لا اجالس الا رجلا ... القايلين بعموم النكرة الموصوفة
لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة و
السلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد
الصلوات غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق
بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة بلا استثناء
لزم جوازها بلا طهور وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى
كل واحد من افراد الصلاة والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد
جائزة حال اقترانها وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي
هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واذا ثبت له حكم مخالف له وهو الجواز
فلا يلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد
الصلاة اذ الدليل الثاني يعني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلاة جائزة الا في تلك الحال
فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على

الحالة

الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض
يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
انما هو عموم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض لقائل ان
يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد وانما جاز عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي
فبجانب الاستثناء يوجد بعض ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة في حالة
الاقتران بالطهور فان فيها مقتضى هذا الحكم فيثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض
السلب الكلي ايجاب جزئي كما في قولنا لا احد الا زيدا فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم
النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما انه يجالس كل عالم فيلزمكم ههنا ايضا ان
يصح كل صلاة بطهور ثم هذا القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون
بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة وهذا اعم
من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص فاما جواز مجالسة كل عالم فانما هي للاباحة الاصلية لا بدلالة
الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فالاستثناء لتحريم اخراج العالم عن تحريم المجالسة
فيبقى مباح المجالسة بحكم الاصل وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت
العموم في مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الرأي وهو انه سلم في باب القياس ان من طرق اثبات العلية
بطريق الايماء ان يقرن بين حكمين موضوعين بطريق الاستثناء كما في قوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فان العفو علة لسقوط المفروض وههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز
والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود
العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل
يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يثبت الا ان انتفاء الحكم لعدم الشرط او وجود المانع فمن
اين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل
على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر وهذا اقوى دليل للخصم لان منع
كونه دليلا اولا لانه مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يجب العدول
عن الاصل لقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه بل الاصح ان يقال ان قوله الا بطهور مفعول له او
حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل

فيكون من تمام الكلام ويفتقر إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه
وأما كلمة التوحيد فجواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فإن قيل لم يفهم وجوده بطريق الإشارة
اعتراف بعينه بل الخصم فإنه لا يدعي إلا أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون المسوق لأجله بل يدعي
أنه مدلول اللفظ ولزم وجوده بطريق الضرورة على قبح المذكور يقتضي أن لا يصير الدعوى إثبات الصانع
موضحا بنفسه وهو خلاف الإجماع أجيب عن الأول بأن محل الخلاف هو المراد بهذا الكلام أعني كون الكلام
من النفي إثباتا وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مسألة الصلاة الأصلي
وعن الثاني بأنه بين الأمر على الأعم الأغلب وحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث   وما قيل حاول ابن الحاجب تقرير مذهب ثالث بوجوه
الأول بأنا قاطعون بأن المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الإفرادي
والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يعهد منه
مركب من ثلاثة ألفاظ والأمر كب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء
الاسم في مثل اشتريت الجارية إلا نصفها الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض
من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة إلا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فأشار المصنف إلى منع الوجه
الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة أما المنع فهو أنا لا نسلم أنه لم يعهد في لغة العرب
لفظ مركب أكثر من كلمتين فإن كثيرا من الأعلام كذلك مثل تأبط شرا وبرق نحره وأمثال ذلك
وأما النقض فهو مثل أبي عبد الله علما مركبا من ثلاث كلمات مع أن الإعراب في وسطه بدليل قولنا
جاءني أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بأبي عبد الله وأما الحل فهو أنه إن أريد أنه ليس
لغة العرب مركب موضوع للشخص من أكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بأن المستثنى منه والمستثنى وأداة
الاستثناء عبارة عن الثاني لم يريدوا أنه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل أرادوا أنه مو
ضوع له بالنوع بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر ذلك فهم منه الثاني كما ثبت منه أنه إذا غير صيغة
فعل بالفتح إلى صيغة فعل بالضم الفاء وكسر العين يفهم منه معنى المبني للمفعول وإذا ركب زيد مع قائم
وجعلا مرفوعين من نوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد إلى غير ذلك من القواعد الصرفية و
النحوية فإنها أوضاع كلية كأن أريد أنه ليس في اللغة مركب موضوع النحوي من أكثر من كلمتين فظاهر
الفساد فإن جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق

وقولنا جسم

وقولنا جسم حساس متحرك بالإرادة ذو نطق فإنه موضوع للإنسان بالنوع على معنى أنه ثبت
من الواضع أنه إذا ذكر اسم جنس ووصف بالجنس بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع
النوعي كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الإعراب في وسطه كما ترى ويكون لأجزائه دلالة على
معانيها الإفرادية لأنها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من
الكلمة الكلمات فيمتنع عود الضمير إليه بل يكون عود الضمير إلى المستثنى منه بمنزلة عوده إلى المبتدأ
في مثل زيد أبوه قائم مع أنه جزء من التركيب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الإخراج المجمع عليه
لأنه مما يفيده أداة الاستثناء والمعاني الإفرادية ليست في الموضوعات النوعية فأقول أما المنع
فجوابه الاستقراء فعلماء العربية اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكتاب
جوابا عما قيل إنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المنتهية بها أسماء النحو
وذلك لأنه قال ثلاثة أسماء فصاعدا مشكلة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن إذا جعلت أسماء و
أجريت على طريقة حضرموت فإنها غير مركبة منثورة أي أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب
التسمية بما حقه أن يحكى عنه حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد
منطلق أو بيت من الشعر ولا خفاء في مثل عشرة إلا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما
النقض بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه ففي غاية الفساد لأن ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال
ما يعرب الجزء الأول منه مركب وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المقررة وأما الحل
فليس بمستقيم لأن المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج
والقول بأن المركب موضوع للثاني وضعا كليا ليس مما لا يخفى على أحد ما يقع فيه الاختلاف أو
يصلح بأن يكون مقابلا للمذهبين الأولين لكنه يفي بالمقصود لأن المفردات مستعملة في معانيها الإ
فرادية فإما أن يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة إلا ثلاثة عشرة أفراد ويحكم بإثباتها وهو التناقض
أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن لا يتعلق الحكم بها بعد إخراج الثلاثة
وهو المذهب قبله الثاني بمجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا والتحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أنها أخرجت منها ثلاثة مجازا في السبعة لأن العشرة التي أخرجت
منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة

ج

بعشرة على حال أطلقت أو قيدتها انما هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة
ضمت اليها ثلاثة فانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم انا السبعة
مراده في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلت هذا التركيب حقيقة في عشرة موضوعة موصوفة بانها اخرجت
منها ثلاثة كان مجازا في السبعة من باب التخصيص كما هو المذهب الاول فان قلنا هو موضوع
للباقي من عشرة بعد اخراج الثلثة فلا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك فليس مدلولها عشرة مقيدة
فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحكما بمقصود بل على انه يعبر عنه بلا انه مركب الشيء قد
يعبر عنه باسمه الخاص وقيل يعبر عنه بمركب يدل على نقض لوازمه وذكر العدد ظاهر فانك
قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما ينقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عددا
الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلاث هي حسنى لمتيم المستهام اي
المراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنها بغيرهما كما يقال العشرة حدد المائة ونصف الخمسة وربع الا
ربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذكر
خبير بما يرد على الوجه الذي ابطلوا بها المذهبين   شبهوا الاستثناء بالغاية حيث
قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي
بالغاية اصل الكلام لزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من النفي والاثبات في المستثنى
ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا
واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء الموضوع للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد
وما زيد الا قائم مسوق الاثبات لمجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه تاكيد على
تاكيد   بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم لخلاف الصدر بطريق
الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه لا يفيد بطريق العبارة دون
الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان هذا الكلام في ثبوت هذا الفرق وفرقه بين العددي وغيره وايضا
مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني قد
عرفت ما فيه وانه يختلف باختلاف المذهبين   وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيقا بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال

علماء

علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع للنفي والتركيب
بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه فيلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى
ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى
منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير
قصد الى اثبات او نفي في صدر المستثنى وان كان ثمة الرابع اجماعهم على ان من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اي حتما واشارة لا قصدا وعبارة   مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى
منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا تحقيقه على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تقيا ومحكما لان الا
ستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما تناوله اللفظ لا على ما يثبت حكما فهو وكيل مطلق بالخصومة
واستثنى الاقرار يصح عند ابي يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام
الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله
بطريق المعارضة الا بعض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت
مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيه الاقرار والانكار
قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا ومفصولا لا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه
يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح
مفصولا وموصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من
تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني انما رعده يعني الانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف
بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز الاستثناء ايهما
كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت اليوم الحمام الاسود
الا هذا الاسود وذلك لان دخول الانكار فيه من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد
المجاز نظرا الى عموم المجاز فالاقرار والانكار ان كان ضمنا وتبعا للانكار لا انه لما صار مجازا عن مطلق
الجواب دخل كل منهما فيه على الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن
لا للدليل المذكور في عدم استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصده الا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة
بالانكار فيكون استثناؤه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولعل ابا يوسف يقول الاقرار يثبت ضمنا بل

وان لم يثبت قصداً او صح لا ستعد لخراج الانكار فلا يلزم ابطال الصيغة فالاقرب ان يقال
الاقرار يثبت ضمناً وتبعاً عنده فان استثنا الانكار لم استثناء الاقرار ايضاً فيلزم استثناء الشي
من نفسه   مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ
المستثنى والمستثنى منه حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء
فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المقررة محمول
على ان الاستثناء اي الصيغ التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء
يطلق على قول المتكلم وعلى قول المستثنى وعلى نفس الصيغة   فقد اورد اصحابنا الالزام ان
الاستثناء في قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم
عليهم بالفسق الا التائبين منهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب
له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تع وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعاً فنحن
نبينه بوجوه الاول ما اختاره المقررة وهو المذكور في المتقدم وحاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكنه لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد بيان
حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقاً ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون
الثبات على الفسق والدوام والا فلا يقدر الاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام
وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عما قام به الفسق
والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقاً في
الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم
القذف وبالتوبة لا يخرج عن كونه قاذفاً فلم يخرج من لا انه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقاً في
الحال واعترض المحقق بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين
حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم يخرجون
عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل القاذفون فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون
الا زيداً استثناء متصلاً بناء على ان زيداً داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء

المتصل

المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه
اقرب وان عمل الصفة في المستثنى وظهر انه ليس المراد المستثنى لفظاً هو القوم البتة واذا جعل المستثنى
منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيداً من افراد الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق يخرج عن حكم
الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيداً وكذا الكلام في الايات واجاب بعض مشايخنا عن هذا
الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات
او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي ومن قام به الفسق في الجملة ماضياً كان او حالاً كان اريد
الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فقضى الشارع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الا
ستثناء المتصل يكون الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء ومن شرط الاستثنا
وهذا مراد فخر الاسلام ره بعدم تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد
على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح اخراج التائب عن الفاسقين لانه
فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى انه منع دخول
التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرناه ومنع صحة عدم اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى
الآخر ليس بوجه فان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار بهم الى
الذين يرمون وهو عام ليس بحجة للاجماع القاطع على انه لا فسق بعد التوبة وكفى به مخصصاً
وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى
منه وشموله اياه لا بحيث ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون
شامل للتائبين منهم فلا نزاع في صحة الاستثناء انهم ليسوا فاسقين في الواقع وان التوبة تنافي
ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق
القوم الا زيداً وحاصله انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب
دلالة اللفظ وان لم يدخل بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته و
ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى عن
حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المقيد لفائدة وهذا مراد فخر الاسلام ره
بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المحقق ره لا يقال لم لا

يجوز ان يكون المستثنى منه هم الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التايبين منهم
في الحكم الذي هو الحمل عليهم اوليك هم القاذفون والاثبات لهم فان الاستثناء
كما يجوز في المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال اكرم بلادنا اهل العلم الا زيدا يعني
ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم ان يكون
التايبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال
ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف
في التقدير بحمل الاحوال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا
مصدريا لا اسما موصولا وضميرا بواعايدا اليه وبعد الثنيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا
لا منقطعا مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف
في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي
الى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي
حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة في الاستثناء متصلة
به منقطعة عما سبقها من الجملة نظرا الى حكمها فان اتصلت باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل
الذهب فالاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها عما قبلها بمنزلة
حايل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق
الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم
استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى الواحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق ضرورة في العود الى غيرها
والمقدرة انما تثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما قيد الاستثناء لزم توقف صدر
الكلام ضرورة انه لا بد له من معنى والضرورة تندفع بتوقف جملة ولا يتجاوز الى الاكثر ولما
كان منها مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان
العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع
ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلا انه لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغير الكلام
لا حكم له اولى وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع

وكثر فيها

وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم
الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون
عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرة في الاستيناف بيان لحال القاذفين فيجعلهم
غير صالح ان يكون خبرا للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه
الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولا يسقط عنه
الحد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه
لسقط الحد عن التايب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع
للحد من ان قوله ولا تقبلوا عطفا على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه
لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل فلم يسقط الحد بالتوبة حق العبد و
لهذا سقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند
قيام الدليل وظهور المانع من ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال و
طلب عفو المقذوف وبعد ذلك يسقط الجلد ايضا صرف الاستثناء الى الكل واولئك هم
الفاسقون جملة بنفسها مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة اي لما عرف شئ يستبعد من صدور
القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وانما
يكون حسنه بمعنى انهم الفاسقون مثل شتم العفيفة من غير فايدة حين عجز عن اقامة اربعة
شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة
بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفا
كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو يجوز
الفسق في النظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذ جعلنا الجملة في معرض العلة لرد
الشهادة مع انه اقرب ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن
ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على
ان التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع بالخيار فبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراده وذهب الامام السرخسي
رح الى انه بيان تبديل لانه مقتضي انت حر نزول العتق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة

الحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك وتبين انه ليس لعلة تامة والايجاب للعتق بل يمين بخلاف
الاستثناء فانه تغيير لا تبديل بل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون ايجابا لما بالواجب فذكر فخر
الاسلام رح ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجمل حتى
لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل
والتقييد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد مثلا بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون
نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان
هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو منع من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل
انه يشترط من وجه فافاد دفع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع

فصل النسخ في
اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظلال اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى
آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من
وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي
حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي
مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة
كالعموم والخصوص وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا او فعلا وغير ذلك فخرج ما يكون بطريق
الافتاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف
النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة الدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ او من
المبني للمفعول وهو المنسوخ وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا باطلاقه مع تراخيه
عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال
ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلما
كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني
انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الشارع وتبديل بالنظر الى علمنا حيث
ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في

اطلاق

اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وتفسيره بالتبديل وانما النزاع في وروده يقتضي حكما
مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جاء على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا
كان يقتضي نص المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا
مطلقة يفهم منها التأبيد ولا خفاء في ان قوله ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نقر ان
شارع موسى عليه السلام بعد شرع النبوة والجائز الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا انقيضان توقيت
احكام التوراة والانجيل واحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا البعض
دون البعض فمن اين يلزم التوقيت هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون قبيحا ولو سلم فمثل
التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع بقوله اي النقل القائلون
ببطلان نسخ شريعة موسى عقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا كل منهما انه متواتر اما
الكتاب فانهم نقلوا انه في التوراة تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات
السموات والارض والاقاديل بالانفصال بين السبت وغيره واما قول النبي فانهم نقلوا عن موسى
ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر في التوراة
بكتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من
اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض
به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على رفع رسالة محمد
صلعم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا
به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة
لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة حقيقية او لانه ظهرت له ما ينافيه وهذا رجوع عن المصلحة الاولى
الى الاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الشارع والمعتزلة استدلوا
على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عم
لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عم بدليل فعلي اذ الاحكام المذكورة كانت جائزة بالا
باحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كان مخصوصة بوقت
موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا عبرة به والا

والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا
محالة فاجاب بانا عرفنا بدليل قاطع بطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بالمنافي الى بطلان
دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحيث تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على
ما سبق في مسئلة الحسن والقبح وقد خطر ببالي ان قايل ان يقول لا اعتراض انما هو على فخر الاسلام رة
وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما رجوع عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا
الثاني لانه قايل بان البقا بالاستصحاب والقول بان البقا ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام بالا توجيها
واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج العقلية والحسية و
الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وهذا حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا كان التابيد بقوله الى يوم الدين تابيدا لا توقيتا فان قيل قد استعمل صيغ التابيد في
المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الشرع فيه طول الزمان فيرد دليل
يبين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقته انما هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
مجاز لا يصار اليه بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة من باب البدا وهو على الله
تع محال اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما لو كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور
على انه يجوز نسخه اذ لا مزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على ما لا قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل
للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب
فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف
وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في
الجملة من غير تقييد الوجوب باستمراره الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم الاستمرار منافيا له و
ذلك كما يقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز
ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت
قوله تع وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة
انه حكم يوجب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها وذبح

ابرهيم

القيمة

وذبح ابرهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابرهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما
الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا بالذبح ولقوله وفديناه
بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفدا
لانه قد اتى به وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة استيفاؤه لذلك واقدامه على
الترويع وامداد المدية الى حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
فان قيل قد وجد الذبح بما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيب القطع قلنا خلاف
العادة والظاهر انه لم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من
قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج لقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع
من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى فلذا قال امام
الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على ما تقدم
سابق بكل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت ايصال
الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره في الاستمرار فهل
يجوز ان ينسخ قبل ان يوقع بشيء من جزئياته كما لو قالوا حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء
الحج ووقت الحج لا تحجوا ولا تصوموا فذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا وانما بيان لوقت
الانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفدا اسم لما يقوم مقام الشيء في
قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فداك نفسي اي تقبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد
مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قيام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة
ذبح الولد ثابتة في الاصل وزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد لا يكون حكما شرعيا
حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه
فلا نسخ بعد النبي عم لان الاحكام صارت مابقية بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص
بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه

وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع ودلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة قلنا
نصب المولفة يسقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين
يبتنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وما ذكر فخر الاسلام رح في باب
الاجماع بان نسخ الاجماع كانه اراد ان المفهوم الاجماعي لا ينعقد الا على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان
يكون ناسخا لهما او يتصور بان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور
على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره الا
سند امد اجماعهم ولا على ان الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص قطعي موجب منعقد فان قيل
لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا
لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ لقائل
ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص ناسخ على
النص الاول الذي يجعله منسوخا بل لا يقال حينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا
نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يجعل ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا
لا محالة فيصلح ناسخا   والى هذا اشار بقوله ثم يوصيكم الله في اولادكم اي الايصاء الذي
فرض الى العباد فقد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن تعرف مقاديره فصار بيان المو
ريث كآية الايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر
بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال
ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع
للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنتفي بآية المواريث انما هو وجوب الوصية
لا جوازها فان الجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة من اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازه
ليس حكما شرعيا بل الاباحة اصلية والثابت انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من
نسخ الكتاب بالسنة   وكان هذا احتمالا في كتاب الله تعالى يعني حتى الحكم في قوله تعالى فامسكو
هن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهو منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا

في المصاحف

في المصاحف لكنه يحصل من قسم الكتاب لا السنة ولهذا قال عمر رض لولا ان يقال زاد عمر في القران
ما ليس منه لالحقتها الشيخ والشيخة الى آخره   فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحثا اذ لا دليل على
كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى
الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس   فانه يعلم كونه ثابتا او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع
بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى
بيت المقدس من شرائع من قبلنا وقد ثبتت بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا فقد ظهر انتساخه بالسنة حيث
كان النبي عم فتوجه بمكة الى الكعبة   وحديث عائشة رض يدل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث
لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك
على ان قولها حتى اباح الله لها ظاهر في انه كان بالكتاب حتى انه قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك
التي آتيت اجورهن وما اشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان
قوله من بعد بمنزلة التابيد فان التقييد به المطلقة يتناول الابد فليس في حكم بالمقارنة نفيه فان قلت
جوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى في الاجتهاد من غير ان يقره
بغيره على الخطا   بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد وحي لا يقطع بصحته حيث لم يقل
فاذا سمعتم من قبل هذا الحديث ما يخالف كلام الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا واما
المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث الذي ليس من الوحي المتلو
حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا نظمه
قالوا وقد يرتفعان بحث استطراد في نفسه كما يرتفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد
يرتفعان بغير ذلك والتحقيق ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والخفا في ارتفاع ذلك بموت العلما
اعاذنا الله من ذلك على قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم فان العلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت
فلذا الحال هذا البحث على غيره   سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة
لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وفي ذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة   فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في

في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه
على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب بعض العلماء الحنفية رح الثاني ليست بنسخ واليه ذهب الشافعي
رح الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد
عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت
الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي وانما ذكره لزيادة
البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت او ثبوته لان الزيادة على النص لا ترفع حكما شرعيا فلا يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت بالزيادة بحيث يكون مما
يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف رح عليه مؤاخذتان
احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رح لانه لا يقول به فلا يتصور
رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لان مراده الزيادة التي يعتبر فيها ما علم من عادة
الاختصار بالسكوت على ما هو معلوم مفهوم حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة
التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول كزيادة ركعة في صلاة الفجر الثاني
زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما اذا
ضم او اعتق او اطعم وقد قرر في المحصول في عدم تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بل يكون
الاصل كجزء من المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى
ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين و
سلم يجب اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الآخرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة يجب
الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو كفر باحد الامرين اعني الاولين من الصوم او الاعتاق
كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه واي اقصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير و
جود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة
الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور
بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره

بعض

بعض المحققين رح وهو ان ترك الاولين مع تعدد الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو
كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس
من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من
حيث ان مفهومه وهو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بحيث يلزم استينافه ان
كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين ثم صرح بذلك
الآمدي في الاحكام حيث قال منهم ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار
المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين ثم زيد فعل ثالث فانه يكون
نسخا او كان قد خير بين فعلين لتحريم ترك الفعلين الخاص والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد فزيادة
عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء هذا هو مذهب
القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة
اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استينافه وانما
يلزم ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين وجهين ثم كان زيادة ثالث نسخا لقبح
تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بيناه فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني
للمفعول لان ابن الحاجب لم يصرح بهذا التفسير معنى اجزاء الاصل قبل معنى الاجزاء
امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم الشرع ولو سلم فالامتثال
بفعل الاصل لم يرتفع فما ارتفع هو عدم موقعه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي
فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قبل ان التخيير بين الاثنين معناه
وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع فالمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما فانه ثابت بحكم النفي
الاصلي فلا يكون رفعه نسخا وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم هو الجواز
بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما يشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز
بدونه وثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد

يستلزم عدم الجواز بعدم القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد به العدم
الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا ولو كان الامر كما يتوهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف
لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على
عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا
يخفيان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة
على عدم الخلف وايضا لا معنى لحرمة التوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف حتى
يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا وايضا
التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد
مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطل المصنف ذلك بان الواجب في التخيير احد الامرين
او الامور على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي يتعلق بالوجوب اولا كالغسل مثلا
وكالوضوء الا ان الخلف كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع ولهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف
التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين وقوله نعم فرجل وامرأتان
خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين
نسخا لذلك الموجب وفيه بحث لان الاصل الاشهاد وليس الموجب الا ان التقدير فليشهد رجل
وامرأتان اي فالمستشهد رجل وامرأتان وعلى هذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين
لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ما سيأتي ان قوله تعالى فاستشهدوا الخ حث للشاهد
قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم من المعتاد
الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال
ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداعي لكنه لا يقتضي
عدم صحة القضاء بغير ذلك فلا يزاد التغريب لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تعالى وبقوله عم لا يقبل الله
صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه
والولاء غسل اعضاء الوضوء على الولاء مذهب مالك ره لما روي انه عم كان يوالي في وضوءه اه

لقوله

لقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عم لا صلوة الا بطهور
والطواف صلوة لان الله تعالى اباح فيه الكلام والفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب والفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عم للاعرابي الذي خفف في صلاته قم فصل فانك لم تصل
فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب
لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة
بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفي جاحده
فان قلت فهلا زيد التغريب لعام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى
ولا تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون
فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فرضا الا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على
سورة البقرة فانها وقعت فرضا فلم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت في تكون الفاتحة فرضا وواجبا
مع انهما متنافيان ضرورة لان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من
حيث كونها قرآنا وواجبا من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة
بل هو شرط للصلوة بمعنى ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة وانما الكلام في انه قربة فيفتقر الى
النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لعل قائلا ان يقول لم
لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى انه يكون المصلي انما يكون باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء
صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل لان تفسير الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس ومعنى
عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي
يرفع الزيادة اجزاءه فلا يجعل كذلك اي الواجبات بمعنى انه ياثم تاركها في الوضوء الا
خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى الاثم ظني بحيث لا يكفر جاحده
اصله اثبات اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك لان الامام ابا حنيفة ره اسمه

ثابتة كما ان قواعد فقههم واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره غالبة مشتهرة كفروع فقههم
للشركة في صدر الكلام وهو عند المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين
في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا دل على ان في نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي في حكم المنطوق
بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم كالشارع والمجتهد وصاحب الجارية
وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الاصناف تقدم وكل ذلك يجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة
وسكوت البكر من التليبة فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يحتج الى التغيير ضرورة ان الشارع
لا يسكت عن تغيير الباطل وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي بل الاجازة
السيئة لا ... المسببة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ره ان سكوت البكر في النكاح جعل
بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة من الحيا والمقصود ان السكوت جعل بيانا
للحيا عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب كونه بيانا
وهي الحيا فجعل سكوتها دليلا لما يمنع الحيا من التكلم فيه وهو الاجازة والصواب ان اللام في
قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حالة في
البكر توجب السكوت وهي الحيا عن اظهار الرغبة في الرجال وهو معنى عبارة المصورة انه جعل
بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا السكوت جعل بيانا لثبوت
الحق عليه واقرار انه لاجل حال في الناكل وهذا هو المحقق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت
بدلالة حال المتكلم كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان
قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا
يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لم يرض بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه
والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم
وعند الشافعي ره المائة مجمل محتملة بحيث ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على
التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد لنا استدل بحجة كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في
مثل مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه لحذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف
عليه عطف تفسير مثل ثلاثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية وبعد تكرار المقصود عطف

غير العدد

غير العدد يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف في غير
مقدرا بالعدد مثل مائة درهم او بالوزن مثل مائة قفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له
على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا شبهة العدد حتى يصلح قياسه على
مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظه على
لان موجبه الثبوت في الذمة وقيل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يجب
الا فيما صرح به في المعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف *
التحقيق فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف
بمعنى ان المعطوف يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب
بانه قياس في اللغة فان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان والا ففيه انا لا نسلم
ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف
عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة
ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير الركن الثالث الاجماع وهو في

الركن الثالث في الاجماع

اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل وقيدنا بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع
السالفة قوله في عصر حال عن المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما
يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الى ... ولا يخفى انما تركه لوضوحه لكن التصريح به السبب في التعريفات ... واطلق
ابن الحاجب فيعم للامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحو
ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمقصود تخطئة الشرع
زعما منه ان لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والدنيوية الغير الشرعية ما ذكره من البناء

ق

تطرلان الفعل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقا
دات وايضا الحق الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من
نصوصه بتقييد الاجماع قطعيته   فالبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
يعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى
الحسي فكانه كالسؤال والجواب ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله والاول في ركنه
ضرب امراة بجناية روي انه امراة غاب عنها فبلغ عمر رضي انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص
اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازالت الجنين واسقطته   وقد
يكون اي سكوت المجتهد للقائل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر اسنادا او
اعظم قدرا او اوفق علما واستقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم الحاكم
بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم
انه يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يرفع كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتقوى
المجتهدين واستقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي
لا يكفي جلحلاح وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص   في العيوب
الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق او القرن
في الزوجة   فشمول العدم هو في حكم الغسل اي لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء
وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم البعض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من
خروج الخارج من غير السبيلين ولمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما
وقال بعض المتاخرين وذكر الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان
القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس
فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثير امثلة
القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا
قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها
قول لاحد فان قيل قد اتفق الفريقان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع

قلنا

قلنا تم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص
نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من
الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات
لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان
مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام
الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السا
بقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول
الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لان ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من
الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين
ثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس
شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة
ره ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي ره واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركب فغلطه بحسب التعبير عن
الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر
انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق
الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة
الربا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ
لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية   اما عند ابن مسعود رض فلدخل
في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون حق الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب
المحروم منتف باجماع ابن مسعود رض وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان
الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين

ا اتفق غيرنا على ابوين فقيل لها ثلث
كل التركة وقيل لها ثلث الباقي بعد
نصيب الزوج ومن قال بالاول قال
في المسئلتين اخذا باجماع
الابوين مع الزوج والاجماع على الزوجة
ومن قال بالثاني قال بهذا الموضعين
١٥

والمرك بنبغى بالمتغلبة احدجو ابه في الضمان هو المال الغائب الذى لا يرجى فان رجى فليس
بضمان وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال فلابد من ضابط نقرره كلام ان القولين
ان كانا يقتضيان اشتراكا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في
ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث
لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لابد من النظر في ان اى موضع يشترك فيه القولان في حكم و
احد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه فنقول المختلف فيه من الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل
واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل و
احد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي
وافتراق بين الحرف وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان
في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول
الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته
من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث
اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء اعني اذ غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب
احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان
قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع الثابت وان كان قولا بشمول
الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ويلزم من هذا ان يحكم بانه
اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع لا مبنيا على اطلاقه و
اما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين لا يتصور
بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بالثبوت للحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة
الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول
الشافعية بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا
يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين والآخر

شمول الوجود والآخر بالعدم منهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي
كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض
العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى و
الآخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكونان اتفقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكونان
اتفقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا
وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد في القسم الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول ان
يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركان فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى
عليك انهما خارجتان عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا
تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا اسبق في مسئلة الخلاف على قولين فاحداث قول ثالث
هل يكون ابطالا للاجماع ام لا واما مسئلة الربوا فاحد القولين منهما علية القدر مع الجنس والآخر
الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب لا
عتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليس العلة حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع
بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربا في غير الجنس وهذا حكم شرعي في العرف
بعدم دخول الجنس في العلية نفي لذلك فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا يصدق
شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة
الشافعية فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب من
الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس مع
عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعية فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى
يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفق على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون
او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان
يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب
ان بطلانها ليس بمجمع عليه وعلى ما قال فالذي يخطر ببالي ان الظاهر انه لا اختلاف في بطلان الصلوة
وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة

وَامّا الاجماع المركب فلعلم من هذا اى مما يسمى عدم القايل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما
قايل بالثبوت فى احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما وليس هوى صاحب
البدعة الذى يدعو الناس اليها اهلا لامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل العقل وهو من اعداء الدين
دون المتابعة كالكفارة ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود بها بالعصمة قال شمس الايمة رح
صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتبر بقوله فيما يضلل فيه وانما فيما
سواه فيعتبر والاصح انه ان كان متظهرا فلا يعتبر بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر بالتعصب
هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم
تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفايدته ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ولا
دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا
وعند القايلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال
الرجوع فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى ان ذالم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو داب
المناظرة بل على ان ينعقد كل حقيته ما ذهب اليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح
عن محمد رح ان يكون مانعا ونقل عن ابى حنيفة رح ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان
مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رح وروى
الكرخى عن ابى حنيفة رح انه لا ينقض فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة
حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع لكنه لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة
فخر الاسلام رح انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما يثبت
بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى هذا الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على الحكم
الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة وهو ان يثبت الحكم اى الحكم
الشرعى او الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق قول رسول الله عم وليس بحجة فى
مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحرب بمراجعة
الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة تواشا(?)

الحكم

الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل
لا والحق انه نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره
وسياتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها
قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر
فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان
ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد
لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كلما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين
هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم
فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا فليحمل
على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا
اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول عم اى مخالفة حكمه اذ القياس انما يستند
الى نص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذى استند
المؤمنين اجماعهم اليه قلنا خص ذلك القطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو ان ما
يفعل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة محمد عم لا يعد
اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد
سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو
الايمان به وقد نزلت الاية فى طعمة بن ابيرق حين سرق درعا فارتد ولحق بالمشركين اجيب
بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالخصوص
ما دلت عليه ظواهرها ولم يعرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها
انما يثبت بالاجماع ولولاه لما وجب العمل بالدليل الظنى لانه من اتباع الظن واعترض المعتزلة بانه يجوز
ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم فيكفى فى صحة العطف تغاير المؤمنين وجعل
انما يتبع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص لزوما(?) [illegible]

ثبت ايمان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار وتغاير التكرار كما في قولنا اتبعوا القران وكتاب الله تع والتنزيل ونحو ذلك

ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال الاوامر لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المومنين وعلى هذا الاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشي غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عم على تقدير دخوله في غير سبيل المومنين يصدق عليه انه سبيل المومنين ايضا فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على سبيل اتباع سبيل لا يكون سبيل المومنين لان معنى غير سبيل المومنين غيرها يصدق عليه لا انه سبيل لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المومنين

وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تع ينافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا ضفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق وانه مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليجعلهم الحكيم الخبير شهداء على الناس

وكل الفضايل محصورة في التوسط تقريرها الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة المنطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من الاكل والشرب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الشوق والاهوال الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محفوظ بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار

المقولة

اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف على اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمة للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب للنفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجهة اليها وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التسلط لافعالها لئلا يستعبد الناطقة هواها وتصرفاتها فان هاتين متعدد كمالها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمة للفارس واستعمالهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فحقيقة النفس الحيوانية الداخلة تحت الجنس من البهيمة والسبعية فى

اما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة تختلف بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر   وكذا ما يخرج من الايات ولدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليس بقوية اما قوله تع كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تع لن يضروكم الا اذى وان للضلال في بعض الاحكام بناء على الخطا في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المومنين العاملين بالشرايع المتمسكين بالامام خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي في الاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا

على قطعية اجماع المجتهدين من عصر وامثال قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلأن العدالة لا
تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولأن المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولأنه
لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل واحد من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر   ومما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة
الامة عن الخطأ مع اختلاف جمالاتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة
المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا
يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه   فانا اذكر قد ذكر للقطعية مما سنح له
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون
شيء من احكامه مهملا لا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا
تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة للا
درج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما
ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم
القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا جهالة على تعيين
عدد معين في الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ونبيها عليه فيجب اتباعهم للآيات الدالة
على وجوب اتباع البينة هذا غاية في تقرير هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج
في الوحي مما يطلع عليه واحد وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا
كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
لا الادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رح جعل القضايا المتفق عليها على نوعين
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد في عصر وظاهر
انها لا تنحصر في ذلك لأن ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم
ذكره في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود لا اتيان ان ما اتفق عليه المجتهدون

في عصر

في عصر يجب على في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر
بمنزلة التواتر والمجربات   وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية لقايل ان يقول هذا
لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر واحد
لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه ممن جعل الحكم في ذلك العصر   وايضا قوله تعالى وما كان
الله ليضل قوما الآية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاتيان الى الكفر بعد الهداية الى
الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى
غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى   وايضا لو اجري
على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر
وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية العام والمقسم ومعنى تزكية نفس الكثير وقيل
نفس آدم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى الاعلام وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى
تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى
الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر والاختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين
من امة محمد في عصر والعجب من المحقق رح كيف رد استدلال الاثنا عشرية بانها ليست قطعية
الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما يشبه له على انه لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه
والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان
مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد ولذلك صح انه اختلاف ظاهر كلامه ليس بمستقل اذ
لا دلالة بمجموع الآيات ايضا قطعا   وايضا العلماء استدلوا حيث لا انحصار لجمع الى ما
سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رح قد منع من ذلك ثم لما
كان ههنا مظنة ان يتوهم ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما يدعى كونه حجة اخص الاجماعات
لان اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل

أو للعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او
لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده ولا يكون اخص ولا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان
دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة
والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدعة ثم الاجماع على مراتب فالاول
بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب
فخر الاسلام رح الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم
اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رح وهو ان
الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله كما اذا اجمع الثاني وهو المراد بما سبق من ان هذا الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من
الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم
الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب
امتناع النسخ فمخصوص بما هو متوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رح قد تجافى
عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به واما الخامس فهو السند والثالث فلم يجمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب
ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة
لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ و
ايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع
بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند
فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته
في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك وما ثبت جوازه كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عا
وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة رح ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر

احد ولم يجوز

واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع
وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه
الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا
لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع
عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو
احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي
بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع
في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور ثبوته لان اثبات
الثابت محال واما انه نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة
قال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم والثاني
ما نقل عن الائمة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص والاجماع ولم يثبت حجة القياس في اثبات اصول
الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع
تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما
صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل اذ لا شبهة في الاصل قطعي كالاجماع اولا اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر
المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعية الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير و
المساواة يقال قست النعل بالنعل قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى
لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك
لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك
المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا
يكفي ذلك في كل شيء بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم فلا بد من ثبوت

الركن الرابع في القياس

مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في
الفرع وهو المقصود وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه
بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا يصح لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم بقاء
الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال فالمقدرة زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية الاصل
باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها
على التفصيل على ما سنشير اليه   والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع
بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل
والفرع بل بيانا لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما
وقع عليه اصطلاح البعض   في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربا فالاصل هو البر
والفرع هو الذرة لا ابتنائهما عليه الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان
الاصل ما ابتنى عليه غيره والفرع ما ابتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول المحل لفظ ما
عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعدوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في التسمية
بل يشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا
عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول مع انه لا حاجة الى هذا الاعتبار بعد
تفسير التعدية باثبات حكم مثل الحكم الاصل على ما سبق والا الاعتذار عن ترك قيد المتحدة بانه لا يمكن تعدية
الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع فلانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة وهنا في هذا باطل اذ لا تصور التعدية
في الاحكام ولا الانتقال في الاوصاف   وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام رح ان ركن القياس
ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال انما الحكم الثابت
بتعليل النصوص فتعدية حكم الاصل الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بالرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة
ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الفرع من الاصل
الحكم في الفرع وذهب المصنف رح الى ان مراده من ان العلة بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به
تحصله وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان

ركن القياس

ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه من ما يتوقف عليه اثبات الحكم بشرايط اركان
وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس
اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا
يخفى انه على هذا التقدير اي ماذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة
مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رح انه من جملة
شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء
متقدم عليه فكيف يكون اثرا له قلنا بان المراد بان التعدية حكم القياس واثره وشرط له
او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه   وهذا الحسن من جعل القياس
تعدية هذا ظاهر على تفسيره للتعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا
لان مثبت الحكم هو الشرع غير وافق بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء
من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام
النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثابت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس
بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل فهذا اولى ثم الاظهر ان تغيير التعدية
بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رح ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علته في الاخر   واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير
على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب
الخوارج او بمعنى انه يستحيل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم
امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقايع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتنا
هية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور
على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم
اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني
وقيل قطعي وهو يشعر كلام المصنف رح حيث استدل على حجيته بدلالة نص الكتاب وبالسنة والاجماع

المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضه هو لوح من درة بيضاء وطوله ما بين السماء
والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء انه العقل الفعال المنتقش بصور
الكاينات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تع وعلى هذا الاستدلال
ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله تع وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما
تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رض بما ينبت وما لا ينبت ولا معنى ح لتعميم المراد في
مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء حكم المقيس مذكور معنى وهو
لا ينافي من الجواب وهو ان كل شيء فيه هو كاين في القران معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله
تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا
يكون غير القران حجة فان قيل الكل في القران الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع قلنا
فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد   اولاد السبايا جمع سبية يعني سبيه يعني انهم اتخذوا
الجواري سريات فولدت لهم اولاد ا غير نجبا   فلم يجز اثباته لما فيه شبهة احترازا عن الجماع اذ
لا شبهة فيه وما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاتيان
بقطعي   بخلاف امر الحرب حاصله انا نمنع العمل بالراي والقياس فيعرفه المجتهد فيما يمكن فيه
العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركه بالحس والعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا
وكذا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه
بحكمه ومنه سمي الاصل الذي ترد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا
شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قلت الاعتبار هو الاتعاظ
وحقيقته تتبع الشيء بالتامل على ما يشعر به الاشتقاق في نقل اهل اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور
العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبروا بالدار فانه لا يمكن حدوثها بغير صانع فكذلك العالم ولا نفهم
من قول القائل اعتبر فضرب الدرب الحنطة فلنا او سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص

على ما يشعر به

على ما يشعر به فان التعليل العالم على العصبة المذكورة قبل الامر بالاعتبار يجعله لوجوب الاتعاظ بناء
على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان
القائل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة الاتعاظ هو القضية
لكانه غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العقلاء فكيف يجعل من
دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية
ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرايط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل
الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال او الازمنة
فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا
في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير التعميم
فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا حجة باقي الاحتمالات فلا يمنع
التمسك بشيء من النصوص   ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والقعود بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنا ان يجعل جواز
البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه نفي المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار
الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيها واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه
واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا
وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى
الوصف وهو واجب كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا
وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس كما هو فيه كالاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على
الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على
تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد كقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فيبقى القياس وهو مطلق
ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص

وجوبه

فجواز ذلك لمعاذ رض ان كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقوله عم
حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة وقد روينا واخرنا باب السنة احاديث تدل على
انه كان عم يقول في بعض الاحكام بالقياس فهي وان كانت اخبار آحاد الا انه جملة الامر بلغت
حد التواتر ومع انه عم كان يتولى بعض الاحكام بالقياس قد بما يجعل حجة لاستدلال انه عم
كان يذكر بعض الاحكام بعللها وهو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر
العلل فايدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فايدته فهم
الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس
وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن
جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان
مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس و
مباحثهم فيه وترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس
وما نقل عن ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض حيث لكونه في
مقابلة النص او لعدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بالانكار مقطوع به مع الجزم بان العمل
كان بها فالظهور في الخصوص بها
لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه
نظيره انا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع
انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو
العدم حتى يظهر دليل الوجود والحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يبح انكاره
على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة
فصل في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام رح
المقيس بر
الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر
دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه
اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد
معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم
ما نحن الا قائم انه للتخصيص بعيد بالقيام لكنه مما يتبادر الى الوهم كثيرا حتى انه جعل الاستعمال الشايع

على القلب فلذا غير المقصورة عبارة فخر الاسلام رح اي قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص
قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه وذلك لانه شهد للنبي عم في انه ادى الثمن الى الاعرابي
انه ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار
انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة
وان لا يكون
معدولا اي معدولا به لانه من المعدول فهو لازم و لا يبعد ان يجعل من العدل وهي الصرف فيكون
متعديا
فانه ينافي ركن الصوم فان قيل لكنه صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان نفاذ صوم
الناسي في الاكل انما كان باعتقاد انه غير جاني لا باعتبار خصوصية الاكل
وكصوم الناسي
جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذا القسمة تبنى على التعادل و
لا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة لقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله عم اعطوا الاجير
ان يا جهني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رح من امثلة كون
كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني يغني عن الاول لكونه من اقسامه
على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه
وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ
به كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا
نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة
وان بكونه المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما
ثبات
باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يعني ان يكون ثابتا بالقياس
ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على
غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل و
الجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة
ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم
من غير تغيير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم والقاطع التغيير

باعتبار المحل وباعتبار مصيره رتبة ظنا في الفرع الى الفرع متعلق بمحذوف اى وان لم يكن
المعدى موصوفا بما ذكر معدى الى الفرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اثنا لفظا
فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الا
صل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ح ان يكون الحكم المعدى الى الفرع
هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة فلا تثبت اللغة بالقياس بمعنى
اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يجوز لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير
حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات ه
احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط الدوران صلوح
العلية وهو تم ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غيره وبان العمدة في حجية
القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على التمسك بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المتقدمون دلالة النص وجواب انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب
للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب
اليه الشافعية من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من
وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص
وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في
اللغة وليس كذلك ثم ههنا بحث وهو انه اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق
القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية
على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل
شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على
ذلك هذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل
حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المط اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور
الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من
القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات وفائدة

كون ام

تظهر

تظهر في ما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المنفي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا
يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي لا النفي الاصلي لاحتياج الثبوتية بدونه القياس وبالاجماع وقد
يذكر في كثير من المسائل فلذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذكره لا يكون النفي
حكما شرعيا وقد سبق بعض من ذلك في فصل المطلق والمقيد كما لا يجعل اي لفظ الخمر على
سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز لان
في الاصل مقيد لعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل
قد اثبت الحرمة في بيع القليل بغيره وفي الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء
بالكيل انما جاء من جهة القدر وهو القلة والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية
بالمساواة اعني قبل القلة والطحن والتساوي بالعدة وغيره معتبر شرعا قيل ان علته ان
التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة لانه عذر واي عن الخطاء دون عذر
النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه
الانسان لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس
لا ينافي صحته والاستدلال به لقصد التعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من
المشايخ وكثير من كتب الفروع والاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس وان
كان مخالفا فباطل كقياس القتل العمد على الخطاء او اليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف
لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق
وان لا يغير حكم الاصل كالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على جهة الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك
قياسا يغير النص وكذا التقييد في كفارة اليمين بالمؤمنة تغيير لاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر
في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد
لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على حكمة المعدى او عدمه
وههنا النص دل على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على

فيهن

سبيل الاباحة وجعل اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك في الايمان وقد يقال يجوز ان تغيير
القياس حكم نص لا بد له على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وجعل فخر الاسلام رح عن هذا
الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في
نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير حكم النص في نفسه باطل بالراي فتوهم
الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل واعترضوا بان المعنى في هذه
الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل وكذا التسليم الحال في الحديث من اراد منكم
ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوزناه في رة السلم الحال قياسا على
الموجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص
يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المعين لحكم النص
الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عندنا فورة وثانيهما ان محل
البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه معدوما الا ان الشرع رخص فيه
باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل
اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس
السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم الذي ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس
تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو
الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون حقيقا لذلك لا تعيين فيكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى
الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد لعدم الاجل وقد يجاب بان اقدامه
على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فكيف بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب
في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين
الحاجة الضرورية وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة
قياسا على العين بعد دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص اعني وجوب عين الشاة
فحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
ارزاق العباد وايجاب الزكوة في مال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك لان الزكوة عبادة كالعبادة

خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم وكما
فيها في انواع حوائجهم مختلفة اندفع ببعض الشاة مثلا وانما اندفع لمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم
مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم
ان ذكر الشاة انما هو لكونها ابسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبيده اليها وصل
وتكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيم فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بانه التعليل انما وقع بحكم اخر هو كون الشاة
صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بالصريح يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال
على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيته حديث بعد ما كانت بالحلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كان تقبل القربان بالاحراق وايضا محال التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الحل
محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة الى حاجة الفقير الى الشاة او يكونها
دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
ادفع فصار الحاصل ان هنا حكمين هو وجوب الشاة والاخر هو جواز الاستبدال وثانيهما هو صلاحية الشاة
للصرف وليس فيما هو في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص الدال النص
الاخر بالحاق الفقراء وهذا التغيير مقارن التعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف وليس فيه
اي في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير
مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومعا حال او هو
خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رح صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية
والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رح حيث جعل الفرع هو بابا لا
هو المال والعلة التقوم اورده وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة
وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم فان المستبدل به يجوز ان يعتبر بنقص القيمة وح لا معنى للتعليل
بالتقوم وان يعتبر بالة قيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة ونحوها فان
قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص على جواز الاستبدال باعتبار
دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط

أسم الشاة وجواز بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامر الشارع بخلاف ايجاب الشاة وتعينها فان معناه الامر بصرف الى الفقير وهذا لا يدل على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بالاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجزه والحاصل ان الصدقة تقع لله ابتداء وللفقير ابتداء بقاء فلا بد من ثبوتهما حقا فقد تم اولا من صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة ولعرض على ثبوت جواز الاستدلال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب يصلح لابقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الاذن ان
وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل لعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كانت اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير رزقا للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام العاقبة مجازا بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص مع الدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى الكل او بالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المقام لا يخلو عن ضعفه لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبعدم الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتعلق بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام وبدل على كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا على ان اراد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى

جمع منها

جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر على عدم التوزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطال ذلك ايضا وسكت عنه لظهور البطلان واستغراق
الماء الا ان ازالة النجاسة بمعنى ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او خرقه وكون النجاسة الماء اليه صالحة لازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان لازالة لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فيل فلو سلم انه معقول بالماء لوجود مباحا لا يتنجس ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا حرج بالعرف بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء غير معقول وفي الهداية انه غير معقول لما اقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلنا بالجواب في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في ضرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون الماء معقولا لانه ملتزم لدفع ضرورة الحرج وهو ان لا يخص كل ما يصل اليه ليتحقق الشمول لا الشمول الحق ولان الماء مطهر طبعا تعليل المعقولية ازالة الماء الخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه يطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته هو ما دون زوال ويشكل بالعلامة وهو ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده لا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم فيجب ان تعريف العلة ما يعرف الحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل والجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت عليه الوصف متأخر عن

طلب عليه المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه
ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان
قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا نم كونهما في احدهما اصلاً من
الاخر بعارض بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعم اثر الخطاب
القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشئ آخر هو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه على ما اشار اليه
من ان معنى تاثير الخطاب القديم انه حكم بثبوته على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم
الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد
وكل من جعل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجباً لوجوب
الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور
منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان القتل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد
العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة كلما وجد ذلك الشئ
يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير
ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك
انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشئ بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تع فقبل ورود الشرع لا حكم
بالعلية فلا وجود عقيب وجود ذلك الشئ الا ان يقال بالنسبة الينا بمعنى ان للموجبات الا
حكام هو الله تع الا ان الايجاب لما كان غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام
في حق العمل وليست الوجوب اليها في ما بين العباد ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل
بعثة النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
والوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي
الى ما يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقاً اليها والضرر بالالم او
ما يكون طريقاً اليه فسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام
الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام
ابو زيد ره المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم

انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة لم مقصود اعقلاً ولا يخفى ان
ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر و
نحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً او يدفع
ضرراً وهو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المحقق ره وقد ذكروا ان
المناسب اما حقيقي او اقناعي فاحال على الغير لما انه لا يستقيم على تفسيره المحقق ره بل على التفصيل الذي
ذكره الآمدي في الاحكام حيث قال المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم
على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع
مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص
وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه قوله تع ولكم في القصاص حياة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد
بهذا المعنى ان المناسب هو الذي اذا عرض العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه
لقبله وكلما قبله الآمدي لانه اما ان يصلح المناظرة لا المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما يتلقاه عقلي با
لقبول فلا يكون مناسباً عندي بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال
المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في
ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل
التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف
لكن لا بد من دليل يميز من الاوصاف فينبت ذلك الثالث في رة وقد اشتهر ما بين اصحابه ان الاصل في
النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل كما اشتهر من
دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في
النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل
في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته لان العلل الشرعية ليست
من مدلولات النص لانه بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل وايضاً التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية و
يمتنع جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتباين في الجملة واما بالبعض وهو ايضاً باطل لان

كل وصف عينه المجتهد يحتمل العلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل مرجح البعض فان
قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيلزم
تعقيد الحكم بالجميع المجازات اذ ليس من شيئين الا فيهما اشتراك في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية
والاضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان الاوصاف بعضها متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلا لم
يتعرض ههنا لهذا القسم والوجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس وقصر الحكم على الاصل من
غير تعرفه بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف والوجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم
على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا الاختلاف في الصحابة
في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد و
البعض مجهول فلا بد له من تمييز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل
وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلذا اقتصر المقدرة على جواب الدليل الاول
ووجه الدفع ظاهر انا نقول لا نسلم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته
انه لا يوجب التعدية ولا يبطل الاجماع بثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت
التعدية بالمتعدية ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان بعض الربوا
في النقدين معلل عند الشافعية بالثمنية مع تعدي وجوب التقابض الى المطعوم نظيره نظر
الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ولكن قوله يدا بيد حكم
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاختصاص فذلك من باب الربوا ايضا ووجوب التعيين
من باب الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين وشرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل وقد جعلنا
وجوب التعيين متعديا عن النقدين الى غيرهما حتى يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع
حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف فيجيء شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع
الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديه بدون

التعليل

باب

التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب العمل بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات
لان الفضل مبني على تعدية وجوب المماثلة شرعا وتحققا ربوا الشبهة فهو مبني على تعدية وجوب
التقابض لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من
شبهته والحاصل ان التعليل ضد النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا
في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة
شبهة الربوا وهي في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او
اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم
ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المقررة من لزوم التسلسل
واستبعاد بعض المعللات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اي
اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكل ما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت
تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه والجنس وعلة
الجنس علة للنوع وبالجملة ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص
معللا فاثبات ذلك به دور هذا ما قالوا انما قالوا ذلك لما توهم من ورود الاشكال
وكان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كافيا في ذكر النص من النصوص المعللة في الجملة فلا حاجة الى
بابا المقدمات وكان وجوب التعيين والمماثلة في استثناء النسيئة قد ثبت بالنص الوارد فيهما فقد سبق
ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على ما منه في شرطه
من انه لا مناقشة في المثال ويكفي الفرض والتقدير الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى
لا يجوز التعليل بالعارض لان الحكم يوجب انتفاء الحكم وجوابه انا نعتبر صلاحيته للحكم با
لاتصاف به ولا بالخفي كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم العقد وجوابه ما ياتي في فصل الاستحسان
وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة لا الجلي ولا بغير المنصوص لما ياتي في جوابه ولا بالمركب
من وصفين فصاعدا والامكانات العلة صفة زايدة على المجموع فيحصل كونها علة بناء على الذهول
او الحاجة لا النظر والمجهول غير المعلوم والعدم والملازم وهو كون العلة صفة المجموع باطل بان صفة

الكل ان لم يتم شيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون
كل جزء علة والمقدر بخلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما
بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يقم بجزء واحد فظاهر وان كانت تنتقل
الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى
كون الوصف علة الا نصب الشارع اياه في ثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك
صفة له بل جعلا شارعيا متعلقا به ولو سلم يجوز ان يكون اصل الحكم صالحا للتعليل
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم
وظهر بطلان الادلة على اشتراط الشرط المذكور قد ثبت بالادلة السابقة حجية
القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والملزوم والجلي والخفي وفي غير ذلك
فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
مثل كون الخارج من السبيلين نجسا فيه دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات لان الحكم الثابت بالنص اشارة الى الجواب عن
استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص فانها
معنى العلة الا ما ثبت به النص ولا شيء هنا يثبت بها سوى الحكم واذا تعدى الى الفرع
بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فثبت فيه ايضا وعدم التقرير
لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان
الحكم في الاصل ثابت في الاصل بالنص سواء كان معقولا المعنى او لم يكن معللا ولم يبطل
فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وفي معنى
علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع عاقبة التعليل
مع تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص
في حقه والى العلة في حق الفرع وهذا التقرير لاشتراك كاف في القياس
وانما يجوز تعليل لما صلح على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل
بغير المنصوصة لان الشارع لما امر باعتبار المبني على التعليل مع بداءة العلة

المنصوصة

المنصوصة كان ذلك لادنى تبيان لما ثبت الاحكام لاجل القياس فيبقى بيان اللمية بالقاصرة على
الامتناع حتى يرد بها نص الشارع اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لغة بل
ان يقول انه انما يفيد الفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ويستند اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات
الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها
كما ايضا المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع
فلا يلزم العبث وقد يقال انه دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم
وهو ظاهر ولا العمل لانه يجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه لتعليل لا يفيد الظن
وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو
يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص
ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فيفيد ما غلب على راي المجتهدين علية الوصف القاصر وترجح عنده
ذلك لامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذاهبا الى انه مجرد وهم على ما زعم الفقه واما عند
عدم رجحان ذلك كما عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هي الوصف المتعدي
فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على
صحتها لامتناع الدور واللازم منتف بالاتفاق قطعا توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها
وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع و
التعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه
دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية الا ان كونها متعدية ثابتا ولا ثم يكون علة
هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله
في صورة اخرى مع عدم الوصف على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار
الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع ويكون مانعا من علية وصف آخر
قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او يجزم الحكم علة قاصرة واخرى متعدية وفيه يتعدى
الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة وان اراد اعتباره بمعنى ان اريد ان يصير ملاكا فممنوع

الكفارة باعتبار قصدي واقع بعد الملك فلا تم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك

اوريث عطف على اختلفا اي لا يجوز التعليل لعلة اختلف في جعلها

مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قبول الجرح بالكتابة هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلة بمعنى ما تعلق بعد الكتابة

أم لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير في هو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا وكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباقي قوله بوصف ليست صلة التعليل بل هي باء المصاحبة وحج لا اشكال

الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم جزئي خبر ضروري فلا بد في اثباته من دليل و لمسالك صحيحة وقد يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ والصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان للشرطية في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد ورنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو ونظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فكان ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول

العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة النفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كما ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل هذه فانه يجيء طلبا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بعد الفاء مثل انها من الطوافين عليكم والطوافات في اكثر النسخ انها من قبيل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواضع بمعنى موقع الفاء ويغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما يقع في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من الايماء [illegible] احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون لو كان بالفتح واعلم ان في هذه المواضع فيه ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ويتكلم على تقدير التسليم والمتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن فظهور العلية دفعا للاستبعاد وان القليل والاستثناء ونحوهما سواء في ذلك التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس يجوز انها فاتا في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقطع لا يرث وللفارس سهمان فمقصود بهم بيان وجوبها لانه النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن وبيان المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا جلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال العموم شرع لكسر الشهوة الحيوانية فانه يجيء بجلب الشرع ان كان نحو اجتناب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وللمصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليق اورده فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه هذا من كلام القوم لطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثباته بالمرام وللمذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم بل يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه

للحكم بوجود الملاءمة ومن عدمه بوجود التأثير والتعليل قد لا يقبل ما لم يقبل نعم الدليل على كون الوصف ملائما
وبعد الملاءمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا صح عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي والملاءمة شرط جواز
العمل بالعلل والتأثير والاحالة شرط لوجوب العمل وعندنا يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير بعد علم الملاءمة
ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة بين
احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسب الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام كما عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم
كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملاءمة وانما
تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة او تأثير او وجوده عند وجوده او
عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه
انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا تقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان من المناسب ملائما
وغير ملائم فخلط المحقق كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
لحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط زايد على ذلك
فلا بد ان يغايرها او يكون اخص منها وقد سمع من القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
وظن المحقق بان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي
هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه لا بد ان يكون
اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ العقل او غيره ذكره ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لحفظ
ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملاءمة من لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة
حفظ النفس لانه تعليل بالمناسب دون الملاءمة فمجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في اهدار
بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد
يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ
مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس
اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام انه كلما

الوصف

الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب
مثلا ثم العبادة ثم الصلوات ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا مناط الاحكام به واخص
منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار العموم في الجميع
فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتو
سط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا
عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما بان اثر جنس الوصف في
جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المحقق من المراد بالملاءمة كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق
الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة
ملائما وقال المحقق الملائم ما اثر عين الوصف في غير الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور
في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي ثبت اعتباره ببعض الوجوه
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم
هو المرسل ما لم يعلم العادة بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا ترتب الحكم عليه وفقه فان قلت كيف يتصور
اعتبار العين في الجنس والجنس في العين والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت
قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هذا الاعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا
لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المحقق والملائم كالصغر
في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو
الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المحقق بانه بحث في الملاءمة ان يكون جنس الوصف اخص
من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى ان يطهر
الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوائف
مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العرض بالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن تطهير
المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور
وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة تجيز العمل بالملائم من غير اشتراط شهادة

الاصول بمعنى انه يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطاله نفسه باثر او نص او
اجماع او ابداء تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ابداء وصف يوجب خلاف الحكم
ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب فانها لشهادة الاصول
على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك وصفان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض
على الاصول بمنزلة التزكية على منزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر والمصنف رد شهادة الاصل ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه وفرقه يوجب العمل بالملائم لمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاول
التي تعرف عليتها لمجرد الاحالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول ابن ... فيه ان المناسب هو المخيل
ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا غيره
والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا والمعتبر فاما ان يثبت
اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب و
اما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لا
يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه
والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد
صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية
لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختص بشخص نفع المسلمين ليس في محل الضرورة وخوف الاستئصال
من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم
كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين تخفيف الجمع وكجنس جناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كالمعارض بنقيض مقصود العاصي فيحكم بارث زوجته قياسا على حيث
عورض بنقيض مقصوده وهو القاتل فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه
تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه
كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر

لكن علم

لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهي اصل في
القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له
بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على خمسة الضرورية
وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل
او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد بشهادة
الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا
بعد في انه يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة
عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل
معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع من
القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه
مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع
ولانه كون هذه المعاني غريب لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال
وتفاريق الامارات تسمى مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين فيقبل قطعا ومناسب ملائم لا
يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا ومناسب لا ملائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان
القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا ملائم فهو في
محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد
لكن وجه اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان اعتبار
الجنس الابعد فهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكبير في تحمل الضرر
اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك وانما يرد عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب
الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولهذا قال الامام
الغزالي ان المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر
امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال

انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يعبر به قياس منكر اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر
تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا
اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم
للجنسية مراتب عموما وخصوصا فلذلك تتفاوت الظن درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب
مقدم على الابعد في الجنس للقوة انتهى كلامه تغيير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق
واورد بدلها العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر و
الحرمة المخصوصة بها فتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الذي يجعل علة لمطلق الوصف وكذا
المراد بالحكم المتعلق بالقياس مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام تحت الاجناس انواع المطلق الوصف والحكم
مقيدين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع
التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم في تحقيق المنصوص العلة مثل
عدم الحرج والضرر بعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوق
الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المحروم وفوقه الجنس
الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والتحقيق
ان الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات والحاصل ان
الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص واجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز
بسبب عدم العقل بسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء
في الجوف لفساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة او علية
جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما
يختلف يحتاج الى النية ومن امثلة المتن في بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من
قبيل المركب ولما سياتي ومما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والغروب الطرف ليست كذلك
بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام

المفرد

المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا
في جانب الجنس وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما
الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فبذلك الواحد
اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في جنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة الافرادية
تركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار وهو
اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما انه يتركب مع اعتبار النوع
في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس تركيب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت
اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في
الانواع اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب في الرباعي البتة واعتبار
النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا ثم ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودة بانفرادها فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا
جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزجر اعم من ان يكون
اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع
العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع
في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في
الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فاقامة لاحد العناصر مقام الاخر
فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نوع شعار النجاسات واما عدم وجدان الماء وهو النوع
مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع مخصوصا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم
والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج اليه لشربه فان العجز الحكمي بسبب
المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاجتناب فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في
النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع في الجنس اي في عدم استعماله
دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما
سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة

ايضاً الحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب ما سوى الجنسي الحيض كما يقال الحيض علة
لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضاً علة للجنس وهو حرمة القرآة من ان يكون في الصلوة
او خارجاً عنها والجنس وهو الخروج من السبيلين أثر في حرمة الصلوة كمن الحدث تأثير في الجنس وهو القراة
مطلقاً والمركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان
الطواف علة للطهارة كقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو غالط بنجاسة اشق الاحتراز عنه علة للطهارة
كما في الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه موثر في الجنس
وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرورة والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس لولاية
النكاح في المجنون جنوناً مطبقاً فانه من حيث انه مجنون لم يؤثر بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح بخلاف الصغر
فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية
في مال الصغير فان العجز كعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال لحاجة الى بقاء
النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء
ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير موثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع
في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل موثر في سقوط اداء
العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في القوى موثر في سقوطها العبادة كذا ذكره
المحقق ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان العلة الوصف انما يجب
التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب قوي من البسيط
والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزائه اقل وانت خبير بان هذا انما يستقيم فيما سوى
اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى كاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق
الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمي البعض ذكره في اصول الشافعيه
ان المناسب القريب ما يوثر نوعه في نوع الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان
نوع الطعم وهو الاقتيات موثر في ربوية البر ولم يوثر في جنس الطعم في ربويته سائر المطعومات
كالخضراوات والملايم هو الاقسام الثلاثة الباقية ثم لا بد اي الحكم بعد التعليل لا بد من
ان يكون مقروناً بشهادة الاصل اولا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان

يكون الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد
انه لا بد من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في
الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في
النوع ويستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في
الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يرتفعان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه
فالتعليق بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياساً لا محالة لان الحكم المعلل مقيس في
الاصل الذي هو مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند
بعضهم يسمى قياساً وعند بعضهم يكون استدلالاً لا لعلة مستنبطة بمنزلة ما قال [illegible] ان التعليل
بالعلة المتعدية يكون قياساً وبالعلة القاصرة لا يكون قياساً بل يكون بيان علة شرعية للحكم
شمس الائمة [illegible] الارجح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف الا في مجرد
تسميته قياساً على ما ذهب اليه المحققون بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزماً لشهادة الاصل
لكنه قد يذكر وقد لا يذكر [illegible] بعيد ان يحمل قوله ثم لا بد من ان يكون له اصل معين على ظاهره
فاذا وجد شهادة الاصل بدون الثانيه يعني شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة
للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريباً لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان الشرط وجوب القبول هو
التأثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايماً فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد
الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايماً قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب على ما مر في تفسير
المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد والقريب بمعنى المؤثر يجوز ان يكون ملايماً فظهر
ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض
يسمي اول الاربعة غريباً والثلاثة الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاوه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملايماً
خلافاً لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثنايه كلام الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها

قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم منهما من وجه بدون التأثير
في الجملة لانحصار في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقيق بدون كل واحد من الاربعة
لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار انه يوجد في الجنس
و بالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير   واما التخيير بالتأثير في العلة لوجوب العمل
بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة
المنقولة عن الصحابة والتابعين رض كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون
القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ما يفهم انه يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوعا او صنفا وجنسا القريب
في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فممنوع ولم يكف الجنس البعيد وحصول الظن لوجوه اخر
من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة
المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى
ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه
اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملائما بالاضافة للحكم سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال وهذا ظاهر من
النظر في كلامهم في هذا المقام ونحن نفرع على ان التأثير في الامثلة المذكورة وفي قوله عم من الطوافين الجنس
الطواف وهو الضرورة اثر الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في
المخمصة فانه لا يجب عليه غسل الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن
الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عم انها من الطوافين
عليكم والطوافات انها دم عرق لا انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة
اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما
في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا
موجبا فلان الحيض تجب عادة راتبة في بنات آدم خلقه الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك
فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما في كونه مرضا فلانه
ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة

في وقت الحاجة

في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة
بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم الشهوة
اثر في عدم استفساد الصوم وكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة
شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة
ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع في الجنس القريب وغيرها الى غير المذكورات من الاقيسة الشرعية والاقيسة
الصحابة رض كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا
اورده فخر الاسلام رح وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار
الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكان الامتناع من الماء المستعمل لمعنى الا ...
كما اختلف الصحابة رض في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هذا القرب
من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض ان مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة
انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن غصنان فالقرب بين الغصنين اعلى من القرب بين الغصن والاصل
لان الغصن بين الغصنين والاصل واسطة ولا واسطة بين الغصنين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد
الا ان بين الغصنين جزئية وبعضية ليست بين الغصنين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال
زيد بن ثابت رض مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من بحر عظيم ثم يتشعب من هذا النهر جدول
ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكبر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة من طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو
الجزئية في القرب   وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا اقتساه في المسائل
المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة بان المسح اثر في التخفيف فانه ليس من الغسل بل يتأدى به الفرض
ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في الغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف
وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيما
هو سبب الكمال لتحصيل التيقن او ظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح
لم تشرع الا لعجز ووجد النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون

وحاصل السبر والتقسيم

البكارة وكذا تعين الصوم المفروض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات
انما هي التمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو التمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى
التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين وبعض العلماء قد اشتهر
فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية
في عدد ثم ابطال علية بعضها ليتعين الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك
ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما غلب ظن عدم غيره اذ لو
وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يعين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل
علته والا لما ثبت الحصر بما ادعاه فيلزمه انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف و
يكفي في ذلك الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لا
ينتفي الحكم بانتفائه والثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر
او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المنا
سبة فيكفي المستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة
لان التقدير انه عدل عالم بالطرق الى معرفته الاجزاء وح للمعترض ان يدعي مثله في الوصف الذي يدعي
المستدل انه علة فيحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل
نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام على الحكم والمصالح الحاقا وجوبا
كما هو مذهب المعتزلة تفضلا كما هو مذهب غيرهم فلو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في
الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان اثبات عدم الغير بنص او
اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص في
الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي
المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم
من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت
علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون
في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه واما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود

العلة

العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط لا يعرف خلاف في صحة الا
حتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في
تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار
كما في حديث قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب
الى غير ذلك حتى يتعين وصف المكلف في نهار رمضان عامدا وهذا النوع قد اقر به اكثر
منكري القياس فضلا عن المثبتين للاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الذي
دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا
في المرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس وبالغ في ان يحتج
بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا او يسمى الطرد و
بعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا
وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي
وجود الوصف وعدمه فلا يقال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم
ويعتبر اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت العصير اذا اشتد ويسمى خمرا او يزول عند زوال
الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال الشبهة عليه الوصف
وتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن البعض لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز
وجواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص دالا
عند عدم الوصف المنصوص عليه فلا يكون له ح موجب لا نفيا ولا اثباتا وح يتناول محلا مثلا
اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناول النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق
المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المسند الى النص عن مطلق عدم الوجوب فانه محل القضاء في
عصيان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع وعطش
مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة

الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء وبجعل من حكم النص المذكور مجازا
والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية
لجواز ان يكون ذلك بطريق المجاز اتفاق كلية او ملازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة
او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد
يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من جهته كما فى المتضايفين او بآخر كما
فى المعلول وغيرهما كما فى الشرط المساوى والعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية
كما اذا ادعى انسان باسم مغضب تغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم
بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه
الطرف فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران
وهو ما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا ذلك انتفاء ظهور غيره كما انا بانه بحث عنه فلم يوجد
واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما قال
ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال
بما ذكرتم واهل النظر مجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون
المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام
الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى الطرد فتح
لباب الجهل والتصرف فى الشرع   ولا اشتراطها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة
بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم
فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهر ثبوتها بناء على مانع او على عدم
تمامها حقيقة وان لا يتعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث مع خروج النجاسة
والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا
يدل على صحة العلية كما ان العدم عند العدم والوجود عند العدم لا يدل على فسادها باعتبار الحالة
الموافقة بحال المخالفة فى الصحة والفساد   وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريقين
وذلك ان ما اشترطوا من قيام فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام

الشرع

الشرع فكيف يجعل اصلا فى ما هو ادلة الشرع بان سعى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق
الندرة ايضا فى محل التزيع فانا لا نسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه
اما فى الآية فلانه قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث ولكنا لا نسلم ذلك لعدم كون
النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين
احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط
اشعر المبدل فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه
بانه يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رايت وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد
الماء فهم ان وجوب التيمم النوعى بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان الحمل بظاهر النص متعذر
لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اى اذا
قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن السنة من
النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما
فالظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو
من قبيل المشاكلة او التغليب وباعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة
هذا انسب فان قلت فلم يجعل حكم الاصل وكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث فى وجوب
الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم غلبت قلت بوجهين الاول ان الماء
مطهر بنفسه فلا يجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف
استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى انه ترك التصريح
بالحدث فى النص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يجدد نظرا الى ظاهر الاطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلاة بدون الحدث فلا نظاهر اطلاقه وترك هذا الايجاد فى الغسل الى كل صلاة بل الجمعة والعيد
فصرح معه بذكر الحدث وهو مبنى على ما يعتبر فيه البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لا على ان بينا ولا
للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان
سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه انه سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى

على تقدير ان لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم في
الحديث قلنا لا نم انتفاء الحكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يتم ذلك
لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو مم كيف وان الغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على
ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان فبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض لا لان تعرض في الشرح لحال العدم ايضا
زيادة لتحقق المقصود يعني لا نم انا من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما
يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع فصل ذكر فخر الاسلام رح ان
تعدية حكم لازم التعليل عندنا جائز وعند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من
المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول و
شرطه الوصول والاطلاع على حكم الشارع فيوجد التعليل بدون القياس لان الكلام في التعليل المعتبر
المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات
الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل
اخر بما لاثبت التعليل والتعليل مختص بالتعدية بل لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع
بالراي فلا يجوز شيء من ذلك ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا
ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع
بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه
الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سببا وشرطا او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة
وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة والشرط والحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات
حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او
الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية والشرطية بطريق
التعدية من اصل ثابت في الشرع يعني انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا
لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق
شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء

شرطا

شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين على امتناعه
وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رح واتباعه فلهذا احتاجوا الى الفصل والاشارة الى
التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع
ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون
اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفته على الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان
المعرفة لا تختلف وان اراد الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط ممنوع
بل يتصور في الجميع ان القياس انما يثبت فيه الجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف
به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا
الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال
بانكم اسم القياس عليه بجعل الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل
بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح واجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس
بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد
فخر الاسلام رح في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب
القصاص بالقتل بالمثقل لانه جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه
يصح اثبات السبب والشرط بالراي اي القياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل
للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات
السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك المقدر من قول ابن الحاجب وذلك انه ادعى
انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل بين ان
السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره والسيف واحد من جزئياته مسئلة
حرمة الربا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال وامثلة تعيين الاول القسم
الاول الى بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس بانفراده ان تحرم النسيئة وهذا خلاف وقع
في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا يجد اصلا بنفسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص

عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن
العوض وقد بيّنّا أن العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربا حكما يستوي شبهة حقيقته
لما روي أنه عليه السلام نهى عن الربا والريبة والإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة باعتبار تساويهما
في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول إذ النقد خير من النسيئة وهذا وإن
كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا
مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فإنه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر
الاحتراز عنه ولما كان العلة فأثبتنا شبهة الربا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل والحق في مسألة إثبات العلة
أنه إذا ثبت علية شيء لحكم بني على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملائما فكل
شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين
وقد بنيت عليه بما هو من مسالك العلة فتكون العلة أمرا واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا إذا ثبت
أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن
العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت أن علية
ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يحكم
بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت
تأثير ذلك المعنى المناسب ولا اعتباره ولا يلائمه وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس
فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائمة
فصل في الاستحسان وهو في اللغة عدّ الشيء وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين و
منشؤها عدم تحقق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فإن القائلين
بالاستحسان يريدون ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سيجيء والقائلون بأن من استحسن فقد
شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك
الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس
النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه و

النبي عم

النبي عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في
دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال أستحسن في المتعة
أن يكون ثلاثين درهما وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى
فهو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع
في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن القياس إلى قياس أقوى وقيل العدول
إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل
أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل الحكم في نظائرها
إلى خلافه لوجه أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على
الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ
عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس ورد هذه التفاسير أن ترك الا
ستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام
معنى آخر إلى القياس به يصير أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه
قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله
في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين
المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل
متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس يسبق إليه الأفهام حتى
لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب في
اصطلاح الأصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و
أما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك بها
فأجابوا بأنه لا يتمسك به إلا عند ظهور النص أو الإجماع وذكروا له قسمين الصحة
تقارب الأثر والضعف يقارنه الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق التقابل بين القسمين في
كل من الاستحسان أو القياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساد

الخفي خفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء العلة في القياس الجلي خفاؤها
مان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ويرجحه على وجه الاستحسان والصحيح ان
معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام
انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح   فالاول يعني سؤر سباع الطير من العقاب والصقر
ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب
المتولد من لحم نجس فان لنجاسة المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح
للغذاء اذا لم يكن للضرورة والاستحسان او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل
هو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه وجهنا ما فيه
فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه
والانتفاع به ولم نجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع
البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر فقليل العجز لعقود علة
الحكم في الفرع وهي المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها انها تشرب
بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء
بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة
النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره كما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة
المخلاة   والثاني لما كان عدم تادي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا
وعكسه خفيا اشتبه على البعض جهته جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا
ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة
اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي
تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان انه لا يتادى به كالسجدة الصلوية لا تتادى بالركوع
لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لعينه فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة
الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة
جلي والظهر من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم جزئه والاقرب انه لما

لما استعمل

لما استعمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان
يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع
في قوله تعالى وخر راكعا وصحة جعله ... لان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر
كالطهارة في اشتراط الطهارة واستقبال القبلة فيها وهذا صالح في الركوع فينبغي ان لا يكون عنه
الصلوة الا ان المأمور به هو السجود في الصلوة وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا يكون الركوع عنه كما لا
ينوب عن سجدة الصلوة مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا
ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لا يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس
خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل
غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة
معادلة بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة كما بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة وبخلاف سجدة الصلوة فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا
مع الراكعين   وبالقسم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف في
الاثر وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويين او ضعيفين الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية
يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما القياس ففي الاولين محتمل وفي الثالث قطعا فانه يحتمل سقوط
الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه
يشكل بما ذكر فخر الاسلام رح من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر
فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام فيه والاستحسان خفيا بالنسبة
اليه او يقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة
للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر
والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل وتبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في الاخيرين من
القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما بصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد لمطلق الفساد ظاهرا

س

اسجدوا

وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول ان يعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث
يعارض استحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان الصحيح الباطن
الفاسد الظاهر وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان صحيح الباطن وسمي اتفاق القياس والاستحسان في
صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد الفرع واختلافهما في ذلك اختلاف النوع وحكمه برجحان الاستحسان
في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى انه الظاهر امتناع التعارض
بين قياس واستحسان يستويان في قوة الاثر وصحة الباطن سوى كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او عدمه
وبعد اقامة الدليل جزم هذا الحكم وعلم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان
الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع
في ان يعارض قياس صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن استحسانا كذلك
بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم وما
ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب
او مبني الى غير ذلك ثم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف الفساد واحد وكذا بالقوة
الصحة لكان احد القسمين مستدركا والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا
جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لانه من القياس التعدية والثاني لا يقبل
التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان
يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا
قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع
والمشتري فيما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع منكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به
المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصر
فات فان اليمين تكون على المنكر واما بعد قبض فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة

قائمة تحالفا وترادا فوجب التحالف قبل القبض تعدى الى وارث البايع والمشتري اذا اختلفا في
الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم فان قلت
قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية
المستحسن بالقياس الخفي المعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو
القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
ويمين ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على
ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان لمانع وعلة به لغيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم
في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا فوجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع البهائم فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الاضعف الاثر
بدليل قوي هو قياس قوي خفي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء فصل في دفع العلل
المؤثرة اي الاعتراضات التي يورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا
ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور
على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الرفع
بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض الثاني الرفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى
الذي صارت العلة لاجله علة الثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
الرابع الدفع لغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فقد الحكم فكذا ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال
ونوقض بالتعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من
رأس الجرح حدثا وليس كذلك واجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان
باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة بينهما بخلاف السبيلين فانه لا يتنصف القليل الا بالخروج هو المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى الغاية كما انها بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة
معناه الذي اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت
باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تبتنى على التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يتبين فيه التثليث لانه انما شرع
لتوكيد تطهير المعقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة
عين النجاسة وكذا كان الغسل فيه فيصدق في التثليث توكيد كذلك فهذا الكلام على ان يكون
المراد بعدم سنة التثليث كراهية ليكون حكما شرعيا فيعلل فاجاب في الاولين بالمانع هو
في الاستحاضة بالعذر بدفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة
حدث لكن اخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج
الوقت فانه فيه كالحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب
الملك المغصوب لعلة المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من
الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع اورد فخر الاسلام منه بين المثالين على
هذا الوجه فقد الاتباع لصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا التوجيه اسلم عن القول بتخصيص العلة
الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل
المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي والظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه
اذ لا خلاف في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الا
تلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني ان يجعل نظير الدفع
الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة
قتله لابقاء روح المقتول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف وقد نقض بمال الباغي حيث
وجوب العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ
قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف واجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض
اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
بالمنتفي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر
بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون متحققا في

مال

مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه
لان التخيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الغرض والتقدير
وانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول
صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في
غير السبيلين يكون حدثا لكن يكون عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا الرجع المانع انتفاء الحكم
وذلك لان التناقض يجمع امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم
اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او
اجماع ولا تنصيص للمناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم
او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع فان وجد مانع لم يبطل
التعليل اتفاقا فقولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه فيبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان
عدم المانع جزء للعلة بانتفاء جزئها او شرطها كما في هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف حاصله ان
القول بالتخصيص العلة لعدم المانع عندهم شرط العلية الوصف وعند الاكثرين ظهور الاثر
عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عنده يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود
المانع وهذا نزاع قليل الجدوى واحتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس
على الادلة اللفظية وكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف
علة والجامع كون كل منهما من الادلة الشرعية وجمع الدليلين المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى افراده
كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت
الحكم في النقض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها
لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل
ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والعلل قد ثبت انه لمانع فيجب قبوله لانه
بيان لاحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن

الحث الملطخ بالطلو المحلول   ذكر القايلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي
ثلاثة لكنهم لما اختلفوا في تعداد المانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكن تماما من
قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وعبر
عن موانع الحكم وعن العلة بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما
والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء المذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء
فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة وزاد بعضهم قسما
خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في خروج النجاسة
للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح فان في كون امتداد
الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظرا لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما تمادي
الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم
المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما لافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى
القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي و
المضي للاصابة والاصابة للجرح والجراح لسيلان الدم وهو لزهوق الروح   ولما ان التخصيص
اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الدلالة
اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز كما ان المجاز من خواص اللفظ واختصاص اللفظ
بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورد بما يعترض
عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في اللفظ كذلك ويجب تعدية الحكم اثبات
مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل التخصيص بعدم المورد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد و
يتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها
الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك
للقياس بدليل اقوى منه فهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم في صورة القياس مبني

على عدم

ان العلة في القياس ما يلزم
على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة
من غير تقييد لعدم المانع وكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون
علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه
بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخر   انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود
العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم
من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على
انه شرط للعلة او شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا
نظر وهو ان غلبة الظن يكفي العلية سواء استلزمت الحكم اولا وان الاجماع على وجوب ا
التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا
على العلم بالتقييد كما في قولهم العام بالعموم وليس المراد عند عدم المخصص   وعدمها
اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع مطلقا اي غير المقيد فشرط علة الملك فاذا اريد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يبق
علة والمراد بالمطلق هنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود
له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون
لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج
النجس فانه مع عدم الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة   ومنه اي من دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فليس فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح
في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في الشيء ونقيضه   ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان
يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع او الهبة
والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة مستغنيا عنه من

تاثيره

حيث ان الآخر علة مستقلة على انه لا اثر في العلل الشرعية اولبس معنى تاثيرها الايجاد وقد مر جواب ان

المتوضئ اذ لحصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب

ومنه الفرق وهو ان يتبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون

حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل

النظر والاكثرون على انه لا يقبل من وجهين احدهما غصب منصب التعليل او الاستدلال

فيرشد في وقت الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها

انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل معلّلا   هذا لا يخفى انه نزاع

جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث   اظهارا للصواب وثانيهما ان

العلل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه

سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في

الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت

الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجردا بل بيان عدم وجوب العلة في الفرع بناء على ان

العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع   لكن لم يجاب الفرق ولما قلنا من ان قصور

الجناية بالخطأ لا يوجب البدل الكامل لوجوب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد ان يكون اولى

بخبر ابن القصاص وليخف الدية لا يكون مما لا فائدة فيه بطريق المزاحمة دون الخليفة اذ الخلف لا

يزاحم الاصل ولا يثبت عند تعذره والحاصل ان القضية تقتضية القصاص اثبات مثل حكم الاصل

في الفرع وهو مفقود هنا لان الحكم في الاصل هو الخطاب ايجاب خليفة المال عن القصاص و

في الفرع وهو العمل الخطاب من الجهة له   ومنه المانعة وهو منع مقدمة الدليل اما

مع السند او بدونه والسند ما ان يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات

هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص

ولا يكون النص معدولا به عن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان المعترض ان يمنع

كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من علة الاوصاف صالح للعلية وهذا مانعة في نفس

الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف واختلف

في قبول

في قبول المانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق باصل جامع وقد حصل فلا تكلف اثبات

ما لم تدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن غلبة العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيادي

الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع لا يزيل الخبث كالماء فلهذا

احتاج المصنف في جريان المانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح

دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم والاختلاف الا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره فان كان صالحا

للعلية بل يكون العلة غيره كما اذا قيل عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل

اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكرنا ذلك في مسئلة الاختلاف

في العلة واعلم ان المانعة في نفس الحجة من اسس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قل

ما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة

وكل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب ثم ينبغي ان يكون ذكر المانعة على وجه

طلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه تنتهي المانعة بعد ظهور تاثيرها اجماعا

انه يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه و

يكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير

ولهذا جعل فخر الاسلام ره دفع العلل المؤثرة بالمانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع

فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك

واعلم ان المعترض ينبه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض

المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله

والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتفيد شهادته ليترتب

عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته

او طلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بافساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها

فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع و

القلب على العكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف ره من تخصيص المناقضة

بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع

الشند او بدونه وعند الاصوليين وهي عبارة البعض فمرجعها الى المخالفة لانها امتناع عن
تسليم بعض المقدمات من غير تعيين فيتخلف الحكم بتركه السند له فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة
من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا في المعنى نفي اتمام الدليل
نفاذ شهادته على المطلوب قوبل بما يمنع مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل الخاص
لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف استدلال ان قدح
المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء
من مقدمات الدليل وهو المانعة والممنوع اما مقدمة بعينه مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة
واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في
شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك
اما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزام الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من
العلل والسائل كما كان فيه فضلا لهما على طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما و
اضطراب مقالهما كل ساعة وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون
بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة وتجري في
الحكم بان يقيم دليلا على صحيح الحكم المط دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني المعارضة في
المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل
او بزيادة علته وهو معارضة في الحكم فيها معنى المناقضة اما المعارضة من حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان
قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة
لان حكم الخصم وابطاله مستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت
عند تعارض الدليلين فلا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم اما ان يكون بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس
واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير وكل

منها ما يجيء اما التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل عليه ما ابتنى المستدل عليه وقد يكون لاثبات
علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها
مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب
الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير
وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي من التاثير في
نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن
بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له فان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا و
تفسيرا لا تبديلا وتغييرا فلا يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك
لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكس
الشيء رده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد الشيء اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله
نظير العكس ما اذا قال الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم با
لشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور هو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه
النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجوب والاول باطل لانها تجب بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت
بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما ادعاه المعلل
من عدم وجوبها بالشروع اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة لا يجب المضي في
فاسدها لا تجب بالشروع وهذا اشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض
السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام ره من ان الشروع مع النذر في
الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر جعل عبادة لله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى
اوفوا بالعقود فكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم ولذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل
بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى انه هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون
الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تعريفا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علته

الوصف لكن لا دليل عليه ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر   والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان
ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو استعمال لا يعتبه بخلاف المعترض بالقلب فانه
لم يجئ الا نقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم معين وهو نفس دعوى المعلل   الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في
الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو
بطريق شمول العدم يعني عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بشمول الوجود
اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصدرة وفيه بعض المخالفة لكلام فخر
الاسلام لما فيه من اضطراب وذكر انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما التي فيها مناقضة فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من
قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان عليك من قلب الشيء ظهر
البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو
نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل فدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة
حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على
خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك
وجب ان يستوي فيه عمل النذور والشروع كالوضوء وهو نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر
ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذا لم يكن من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة
بزيادة هي تغيير الاول وتقرير كما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
كالمسح وهذا الحد وجعل القلب فاورد زيادة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تغيير
فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة
الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع

الخمسة

الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس   وهذا اقوى الوجوه لما انه يجيء على ما هو
المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض لحكم المعلل متعين ما قولنا في اثبات علة انه تزويج الصبية
التي لا اب لها فللجد وغيرهما من الاولياء كالصغيرة فثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لحال الصغر
فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها ولاية الانكاح كالتي لها اولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة في
الام لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية ولم ينفها بل نفى ولاية الاب فوقع في
نقيض الحكم بتغيير حق التقييد بالاخ ولزم ان حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الاولاد فنفي
ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
وهو اي كون الاول صاحب فراش ترجيح اولي لا اعتبار مع ان كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة
الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى من شبهته وربما يقال بل في
الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه   وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله
لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما انما يجعل الكون منكوسا لكن هذا انما يكون
معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مناقضة مع السند على ما صرح به عبارة
المقم نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة
في الحكم من جهة ان اثبات عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه
المترتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل على ما يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الكلام
بطريق تعليل احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص متعين الاخلاص لا انه مجموع وهذا
المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القرآة في الاوليين و
الاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبذول والنفس
مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي هو

الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف في الاب كما
تاكل الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج
في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فتساويا   فان كانت قاصرة لا
تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد موزون مقابل بالجنس فلا
يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فعورض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل
عند الشافعي رة لان مقصود المعترض ابطال عليته وصف المعلل واحتمال ان يكون كل منهما مستقلا با
لعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض
عليته لو كانت متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف
المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في عليته وصف المعلل لا
يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا
ومع تجويز ان علته وصف آخر موجبا لزوال الظن بعليته وصف المعلل استقلالا   وان تعدى
الى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته اذا عورض بمختلف فيه كما ان قيل الحنطة مكيل قوبل بجنسه فيحرم
متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة
بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد
اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استعمل كلا بعليته لما وقع نزاع في الفرع المختلف
فيه فاثبات عليته احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل في
الوزن لم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعديها الى الارض لكن لا يمكنه ان يلتزم ان
الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا اثبت عليه وصف
المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت
علية كل منهما يستلزم عليه الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح
وليس المراد بانه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء
فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لتصحيح علية احد الوصفين تاثير في فساد علة الآخر نظرا الى انهما

لجواز

لجواز استقلال العلتين وانما الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى ان فيه لا لصحة الآخر بل كل من
الصحة يقتضي الى معنى توجيه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد
احدهما عند صحة الآخر لا بطال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام في ما ثبت علته ظنا لا قطعا
لانا نقول لا نعني فساد العلية القطعية هو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان
العلة احدهما فلا اولوية بدون الترجيح   فصل في الاعتراضات التي ترد على القياس
التي لا يظهر تاثير عللها يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط او اما وجودا وعدما
وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليس بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح العكس بنوع من العلل فلا
الكلام في اشتراكها في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي
فيها اظهر واسهل لكن كلام القدرية يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان للمعلل نصب
دليلا في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية   وهو اي القول بموجب العلة
التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما
اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول
ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم معه انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما
بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق
فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس
بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث
مراده وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم وان يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض
والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم
يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه
ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير على سبيل اعتقاد الاباحة وتاويل فيوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث
ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع بقيض

حكم المعلل فيصير قلباً كما في المسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل
والغاية لا تدخل في المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يسقط في
الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل والسائل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتبين منعها ثم لا يخفى
ان هذا ليس من قبيل القياس فضلاً ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص
القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما
يلزم عدم دخول المرافق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في ذلك القول بالموجب الا
لتزام ما لا يلزم به المعلل تعليله ومن حيث انه معلل فهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق
تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل بل قطع بما ذكرنا ان المعلل اذا اورد مكان مسئلة تعيين النية
مسئلة ضمان السرقة ونحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب — فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال الى قدر كل العرض بالربع
او اكثر قدر باقل من الربع وايجاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد
في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو عمل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود
بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من
غير تعيين موضع دون موضع وهو مستوعب يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
والاستيعاب — على ان التكرار ربما يصير غسلاً زيادة توضيح وتحقيق بكون المسنون
هو التكميل بالاطالة دون التكرير وليس الاعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع
صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في
الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعاً للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع
امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقق شرائط القياس او من شرط القياس امكان الحكم في الفرع
اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع
فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة
متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة وفي الاصل حد الزنا وفي الفرع كفارة

الصوم

الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل على صدقه
كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا المنع لنسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا
تتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين مع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع
الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات فتجب الاجزاء فلا نسلم تعلق
الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حباتهما اكثر وان اردتم المجازفة
بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع
الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير — وان ادعيتها
اي ان ادعيت حرمتها غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما
اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار
التناهي وعدمه لنجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة
المطلقة اعني التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع — الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب
على علة نقيض ما يقتضيه وهو مبطل العلية الكلية بمنزلة فساد الاخر في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه
النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتنقيح الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها
بان يغير الكلام نوع تغيير وتغييرا من تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما طهارتان حكميتان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن
ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة ولا دفع المناقضة بعد ايرادها
يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق ولا يقال النكاح عطف على قوله لا يجاب لغرضه وعدل
عن ابداء الغلط مع حيث لم يقل بارتداد احدهما الظهور ان اثر ... لا يقول بان علة بقاء النكاح
هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم
كونه علة لبقائه وجعل شارح الشرح بان اثر في جعل الردة علة لبقاء النكاح فسخ بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح واستحسن بانه لا تعليل فلا فساد وضع نعم لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة
قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا بمنافيه على بطلان بقاء
النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد يرتب على العلة نقيض

ما يقتضيه وكذا اسد الحج بنيته التفصيل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن
الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لانه يطلق النية في العبادة التي يتنوع الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض
والنفل ينصرف الى استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى
انه رتب عليه نقيض ما يقتضيه وكنا نشكل الحج بل بمعنى ان فيه حمل المطلق وهذا
مما لم يقل به احد والمانع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان
فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من
الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط
به كما يذكر وصف مشعرا بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان
المثالين المذكورين من النوع الاول
المطعوم شي ذو خطر ويتعلق به قوام
النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق
والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الاصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اكثر فعلى ترتيب اشتراط التقابض في ملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما
تقتضيه من التوسعة والتيسير
الوضوء والتيمم طهارتان فكيف تفترقان في
اشتراط النية في الوضوء والتيمم طهارتان صلاة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده با
نكار الافتراق تعجب ان [illegible] في اشتراط النية صرح به المقررة ونقض بطهارة البدن او الثوب عن النجاسة
الحقيقية لانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي
تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا
لا يتنجس الماء الا بالملاقاة وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانع لصحة الصلوة عند عدم العذر
وحكم بان الوصف يرفعه فشرط النية تحقيقا للتعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة
النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم نفس التطهير لرفع الحدث وازالة الحكمي
غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو ومخلوق الا للطهارة في اصله فيحصل
به ازالة النجس حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير

مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع
في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية او مسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان
الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب لامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء
على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى
وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهي ثم فان من الوضوء
ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية
فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء
المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل
وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الا انفعال عن غير قصد منه وايضا قولنا
اذا اردت الدخول على الامير فتهيأ معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة
فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء والمامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة
لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به [illegible] لان
الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة
كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به
من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة
لما لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو
التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط في مسح الراس لان التطهير
بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق
الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص بذلك لما في غسله من دفع الحرج الثاني ان المسح خلف عن
الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاضافة
بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكنه مطهر طبعا وفي النجاسة
من الضعف لكونها حكمية بخلاف الحدث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا اه

الرأس

دفعاً للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس
وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان
المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن فحكم الشرع بازالتها والتطهير عنها
بغسل بعض الاعضاء الذي هو اول البدن خصوصاً الذي لم يخرج عنه النجاسة
الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل
بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
فان دفع الحرج باسقاطها في الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه
والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة الحدود للاعضاء وفيها انتهاؤها طولاً وعرضاً او لانها
اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة الاصابة للنجس
وماونة لسهولة الغسل امر معقول الثاني معقول الان فيتعدى الحكم الى
ولا يتعدى بالمعنى دعما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا
حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في
هذا المقام وايراد الكلام على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة ووصل الاشكال الناشي
من المنافاة فلما ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة
الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في
زوال الطهارة معقول والمساواة ورد الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب
ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سبباً
للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما
على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس ساير المايعات على الماء في رفع
الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص
واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام

بعدم معقولية زوال الطهارة من محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان تنجس اليد والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته انه
لما حكم الشارع بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان مدار الحكم انما
هو لاجل هذا الوصف لا بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك
شيء وبين ادراكه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في
القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على
ورود الشرع وفي زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان
قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث
لانه مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى
يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسات الحكمية وتحقيق ذلك ان النص انما جعل الماء
مطهراً عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة يزيلها الماء اذ لا ازالة حقيقة ولا
عقلاً فلا تعديه الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى حكمه
الى المايعات بجامع القلع والازالة ولا يخفى ان هذا انما يقتضي ما سبق من ان تطهير النجاسة
الحكمية وان انها بالماء معقول فهذا المحتج الى انه لا يقال تطهير النجاسة معقول في
الحدث والخبث الا ان العلة في الخبث هو القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث
هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان
كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلاً يلزم صحة قياس ساير المايعات الاخر كما في
الخبث وان كان وصفاً خفياً يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في جميع المايعات ام لا على انه لا
يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظرات الاول فلان ما ذكره في
اول التحقيق التوفيق بعيد جداً لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول
من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان
التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من
الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير

المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء، وفي بعض النسخ وانما
يعبر عن النص اي ان الثابت بالنص لغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد
والحاصل ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا يكفي في
هذا المقام تكرار استقلال العقل بدرك الحكم قال شارح ثانيا فلان عبارة الهداية صريحة في ان خروج النجاسة مؤثر في
زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
لكنه يتعدى به وبه تعدى الاصل وهذا لا ينافي ان يكون ايضا من اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول
على ما ذكره فخر الاسلام رح بل لا يمكن ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول منها هو مجرد تاثير
خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن كما ذهب اليه البعض
من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها
جميع الذات كما في السمع والبصر فانما لم يحكم بنجاسة الا في مثل الجنب او المحدث لكان الضرورة والحاجة
بل السريان الى جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة
واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين وثانيهما
زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون
الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء
من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين
بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير
معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا كما ان
كاستواء الجيد مع الردي في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل
واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شروط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من
السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك
تحقيقا للمماثلة فيرد الاشكالين على المص ذهب الى ان تغير المحل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير
معقول لطيفا لعا ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة غير معقول ايضا الا ان المراد بعدم المعقولية
ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس كما نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل

على ما ذكر

الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص
تعبديا او معقولا يعني لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل
بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول
ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك
هذا الفصل اي فصل دفع العلل المطردة فرع ام مذكور في اصول فخر الاسلام لم يذكره ما
لعلم مخالفة التطويل بلا اي الزيادة على المقصود للغايب فان المقصود الاصلي ليس معرفة فروع
الاحكام ويكفي في توضيح مطلوب ايراد مثل او مثلين

فصل في انتقال القياس

في قياسه من كلام الى آخر فالكلام المستقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن
البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط
اما ان يكون في العلة فقط اما ان يكون الاثبات علة القياس او لاثبات حكم اخر اذ لو كان لاثبات حكم اخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال بالحكم فقط ان كان في حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو
في القياس خارج عن المقصود وان كان في حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثبات لعلة القياس
والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والاتفاق في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم
القياس والا لكان حشوا في القياس وصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول
ظاهر الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات القياس الثالث
الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر وذكر ممن يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت به علة القياس الرابع
بعد انقطاعها في عرف النظار اشارة الى هذا كما هو من مصطلحات اهل المناظرة وقد ابهم في البحث
كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة
الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يعاب
ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل
الى دليل ولم يظهر الصواب لقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال
لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل آخر الى غير النهاية نعم
لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المط اصلا دفعا لظهور الفضاحة فهو يكون انقطاعا

الحكم

وأما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الأول وتقريره ان كلامنا انما هو
فيما اذا بان بطلان دليل العلل واستقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسداً
الا انه اشتمل على تلبيس ربما اشتبه على بعض السامع فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه السلام فان
معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ان الاحيوة ليس باحياء لان معناه اعطاء
اعطاء الحيوة وجعل الجماد حياً الا ان الخليل اوضح حجته وابهر ليكون نوراً على نور واشارة عن اضاءة
وسع ذلك لم يجعل انتقاله خلواً عن ذلك تاكيداً للاول وتوضيح وتبكيته وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء
اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها والظلمة بعزوبها فان كنت تقدر على
احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان يأتي بالشمس من جانب المغرب

فصل عقب

مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر
انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق
فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول
ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعية في كل شيء اي كل امر نفياً كان او اثباتاً ثبت وجوده اي تحققه بدليل
شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل انا قائم
دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب
بانه بمعنى الدفع ان لا يثبت حكم شرعي وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود وقد ذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان
ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء الى اليهم وبلادهم
بما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زماناً من التجارات والقروض
والديون والمتأخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما
الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمان نبينا عليه السلام وبقاء شرعه ابداً وثانيهما الاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع
وقع الشك في طريان الضد والجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء

الشرايع

بيان ما

الاستصحاب

الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائه والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر
نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن النبي عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على ان
لا نسخ لشريعته فان قيل هذا التابع فيما بعده وفاته عليه السلام قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص
يدل على شريعته موجبة قطعاً الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام الناسخ دليل على عدمه اذ لو
نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ والتبيين وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على
الاستصحاب بل على ان الوجوب والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي فذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق
هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها البقاء ما لم يظهر الدليل والمنافي على ما
قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام
على واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر
ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث بلا دون استمراره ولعدم
بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضاً لا يدعي ان
موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد
ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان كلامنا في ما الدليل على البقاء غير مستقيم لان كلام
الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي هل
دليل ودافع البقاء والصلح على الانكار اي مع انكار المدعي عليه لا يصح عند الشافعي رح لان
كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي
ان يكون مسموعاً بالاتفاق قلنا بل الالزام المدعي واثبات براءة الذمة المدعي عليه
ومنها التعليل بالمنع كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود كما يقال
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب لا يوجب الحكم بعدم
الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق
كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما

يقال وَلد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذا صح انه يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على
ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي لعدم الحكم
بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية ونحوها
وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو
استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود
الملزوم الى وجود اللازم وعلى انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام
في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين براسهما

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها
الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض
الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساو
يهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة
امها وباتحاد الزمان عن مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان
احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذلك الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من
اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض والجواب
ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه
كثيرا ما يندفع باختلاف المحل او الزمان ثم التعارض لا يقع بين قطعيين لامتناع وقوع المتنافيين
ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان
تساويا نوع اشارة الى ان تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك
والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او
الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم ثبوت شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح
في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان

الرجحان

الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني
بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو دليل مستقل لا يكون
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو
اظهار زيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب
الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف
بحيث لا تتقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة كما
ذكر الامام السرخسي انه لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا
وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم به عادة وهذا من كلامه عم حيث اشترى
سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا
يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا القدر اذ القصد بالوزن عادة التزم الربا في قضاء
الديون ولا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر انه جعله في حكم العدم على ما ذهب
اليه المقر لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية والعمل بالاقوى يجب اذا دل دليل على ثبوت
شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما
بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة لا ترجيحا وفي الصورة معارضة مع ترجيح وفي
الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى اما الصورة الاولى وهي
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض
بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل التساوي اذ لا ترجيح
ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين وحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين
يعمل باحدهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او آية وسنة في
قوتها كالمشهورة والمتواترة فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كالخبر الواحد المتاخر
عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع
بينهما باعتبار تخصيص في الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وصح ان امكن

المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى ما تقرر في الاصول في الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجرى
بين القياسين اذ لا يتصور فيهما المقدم والمتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر
قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف القطعي وانه لا ترتيب بين القياسين وعند من جوز
تقليد الصحابي ولم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس خلافا لما ذكر فخر الاسلام رح في
شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين شيئين فالميل الى اقوال الصحابي وان وقع بينهما
فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند
تعارض الايتين قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تع فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما
روى نعمان بن بشير عن النبي عم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة
رضه انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا ترجيح بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
اية او في جانب حديثا وفي الاخر حديثان لا يترك الاية او الواحد بل تعارض من الكتاب الى السنة ومن
السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على الايتين اذا كان
الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا
لانه ان كان باعتبار ان تقوى الاية بالسنة او يقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو
دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط الايتين ووجب العمل بالاية السالمة وكذا
في السنة وغاية ما امكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى
فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان
يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي لانه انما
يتحقق تعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض النقيضين
موقوف على اتحاد ورودهما او التكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العاطلة من ان المراد باتحاد
الزمان بالتناقض زمان التكلم بالنقيضين انما المراد زمان نسبة النقيضين حتى لو قيل في زمان

واحد

واحد زيد قايم الآن وزيد ليس بقايم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قايم وقت كذا ثم قيل
بعد سنة انه ليس بقايم في ذلك الوقت تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث
يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك
ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك كما في سؤر الحمار قيل الشك
في الطهارة بتعارض الاثار وذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي وتعارض الاخبار كما روي
عن جابر ان النبي عم امر بالتوضي بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضه ان
النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية لانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد
من اللحم النجس فان اورث الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اورث النجاسة قياسا على
اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته في
الاشتباه في اللحم موجب للاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان
ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان
دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان
الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين وهو
ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول الشك بطهارة الماء
ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية بانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى
للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا عملا بالاصول فاذا لم يكن بد من هذا او من
الاهدار ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسبب
الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا
من تعارض الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان
الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل
الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل
معناه تعارض الادلة في وجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا الحكم
معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في ط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة

لا يورث الاشتباه كالخبر بعدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمته لحمه ترجيحا لجانب
الحرمة الا انه لم يخص الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدوران والافنية ويشرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل للمضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة
سوره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم
بالنجاسة بانه لا يصار الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا وهو ما بين
آيتين او قرائتين بعينه في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين
فان الاولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار
فانه كان نعطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول
زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر
بالجوار وقال الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكبا الى آل بسطام ابن قيس فخاطبا على الجوار
مع عروض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله تذهبن في نجد وغورا
وغائرا على ما هو مختار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف
على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رءوسكم الا
ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون
من قبيل المشاكلة كما في قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وفايدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ
الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الا
قتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المجرد عن الغسل المقدر
الذي يدل عليه لو وقع يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ولنا الحمل على ذلك لما اشتهر عن
النبي عم واصحابه رض انهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة
بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه
تخفيفا بقي ايثار الغسل على المسح بين الادلة هو موافقة الجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين
والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن
تقوية احدهما بالطلب المخلص من قبل الحكم او المحل بعمل الوجهين لحدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم

ثابتا

ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى الشافعي بين مدعيين بحججهما وثانيهما بان
يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤ
اخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان الاولى توجب المؤاخذة
على اليمين الغموس لانه من كسب القلب لا العقد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من
اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور
من الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة
التي نفتها هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في العقود ثم فسر الكفارة
بقوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند
الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اي عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين
واحدا وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر و
العقد محتمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط
احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فتسميته به مجاز وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
لغة انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان العقد بمعنى الربط لغة
يكون حقيقة في الاعيان عقد القلب هو اعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر من العقد
في العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان
المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية وقد يمنع ذلك في
حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير
تكرار الآية الاولى بعينها ولا شك ان الافادة خير من الاعادة بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار
فذكر اللغو في دفع التعارض ان المراد اللغوي لا يتبين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة
والغموس لكسبه لا في العقود ولا في اللغوي فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية
لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث قال ان
نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى لا ينفي ثبوتها في الغموس والمراد ههنا المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو

وانبتها في المعقود وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقود بالكفارة وفي
الغموس بالاثم ففي اللغو لا مواخذة اصلا ان الله تعالى حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم فدل على ان دار
المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير المواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما
هي في الدنيا والمختص في الآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هي
بعينه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فتوجبه فعدوه اطعام
مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يواخذكم الله باللغو ولكن يواخذكم ان يكون
الثاني مقابلا للاول [illegible] واسطة بينهما فذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما
عقدتم والاوجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن تعرض الغموس فان قيل قد علم حكمها
في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية
ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم
الفعل المنع يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بها
بهما او بكلتيهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث
فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف
الطاء فالغاية يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة
مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد الحل
كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت بعموم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاثم
الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لم كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهورية لكان المناسب
فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على يطهرن بمعنى يغتسلن اما قراءة التشديد فمجمعه واما قراءة
التخفيف مجازا بالاطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان
عند اللزوم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن للآية لبيان انتهاء
الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الباري تعالى فيحمل عليه
في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج وهو الاغتسال وقيل
معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وذكر في التأويلات ان الآية محمولة على ما دون
العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله

حتى

حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما
ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل
هو حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يتم لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المعروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان
قد ورد اي ان كان قد ورد في الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل مقدم على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق
وفي جميع الصور بل قد وقد وهنا يبين ان تقريب الدليل بوجه لا يرد عليه النقض على ما ذكره القوم ليس
بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع
الاشياء فعبر بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن الدليل اباحة الاشياء
وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا ودليله متقدم ذلك الشيء المخصوص
عما يتكرر النسخ بهذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس
التغيير فلا يثبت بالشك واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسألة حكم
الافعال فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح فلا يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح
ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة
فكانه قال الشيء الذي لا يوجد له دليل المنع فلا دليل عدمه [illegible] يتعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع
لان حكم هذه المسألة انما هو لبيان حكم الافعال قبل الشرع فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو غير ممنوع
الا عند من جوز تكليف المحال فان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري
والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي
يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل
احد طرفيه على مفسدة فاما ما فعله فمندوب وتركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب واما تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح ومبنى المسئلة
تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم بالحسن والقبح

والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عنده بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح
ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك
فليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه العقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق
العبد وما ينتفع فالحكمة اباحته تحصيلا للمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقض
بجواز المعارضة فانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها لحكمة يصبر عنه فيثاب عليه فلا
يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع في الحرمة في الازل فغير معلوم او التقدير
انه لا يحرم ولا يبيح بل يعذر فغير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما وجد
قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون
الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة
معلوم قطعا من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود وله عبد مملوكه قطرة من ذلك البحر بالعقل تحريمها فان
استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه
ممنوعة فانه مبني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك ههنا منزه
عن المضرة فان قلت فاذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح
القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه
وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم
الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرى ان هناك حكما ام لا وهو اي هذا
المختار عند المص واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص ايضا الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والغلط انه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم
العمل بالفعل تكليف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال
جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف
المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا استلزام القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت

تعلق

تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب وقت آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس
مذهبا للاشعري بل مبنيا في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل ممنوع في
حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واعترض الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة
فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى لاعلام الشارع ايضا او دلالة فانه لا حرج
على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المص عليه ظاهر
وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فيجوز
ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة و
اما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فلا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاختلاف مع انه كلام على السند عدم
تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة
ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفاكهة مثلا اهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع
او يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او
دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع
بعدم الحرج فيه لا يكون محظورا كما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدرك الشارع فاعله على انه
لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف
بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما معينا ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما
بالمنع عنه او بعدم المنع والخصم انه يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما
كما ان التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا في
القول بالاباحة من جهة انهما يتفقان على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا اختلاف بينهما في المعنى وفيه
نظر لان مذهب التوقف انه لا يعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم
العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب فليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف ولقوله دليل آخر على ان جعل المحرم
حينئذ المبيح وهو عطف على قوله لانه قبل البعثة كان الاصل للاباحة فالمبتدأ في اراد

جعل النافي أولى بلزوم تكرر النسخ بتغير المثبت النفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضاً المثبت
يشتمل على زيادة علم كما تعارض الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي
مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما ابطلنا الترجيح من وجه آخر وقد
دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المص الى ضابط يتساويهما ويرجح
احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنياً على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل
تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة
على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل
والا ينظر فيه ليتبين واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصل كانه يريد اتفاق الفريقين والا
فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلاً من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله
عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة المستغفري واما في القياس فلا يجعل على النسخ اذ لا مدخل
للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدده معرفته
وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا ينفيان حجة في حق اصابة الحق ولعل المخبر نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فرجع اليه بل الحق واحد يعني لما كان المجتهد يخطئ ويصيب كان كل واحد
من الاجتهادين مصيباً بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل غير مصيب بالنظر
الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلاً في حق العمل والعلم جميعاً لجواز النسخ

فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في فصل النص والاجماع اشار
ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة
والاجماع والامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور
وآحاد ومقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل وما يحتمله الزمان والثاني
يتعدد الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي روايته كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله عم وفي المروي
عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما يثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع
كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس

فيقع

فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن
الحاجب وقد اشار المص هاهنا ببعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه
بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظناً اغلب واقرب الى القطع على غيره
وما عرف بالايماء مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف وان الشارع اولى بتعليل
الاحكام وكما لا يخفى ان الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان بيان
الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شأن العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع
العلة في جنس الحكم عند التركيب ما يتركب من الجهتين يتقدم على المركب من جهتين اعتماداً ومرجوح كتقدم
المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس
في النوع وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على الراجح والمرجوح بعدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما
يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى ببعض وكل ذلك مما ظهر بالتأمل
في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور العدة ما يقع به ترجيح القياس وهي قوة
الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس كما مر في القياس والاستحسان من
ان الاستحسان لقوة المؤثر وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح والخفاء
لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف
الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما يختلف
بالشدة والضعف لا انه ان الحر عن جميع ما يعتقده الحرمة فعدل في الاعلى وكما في مسألة طول
الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي فالقصد فيه بحذف حرف العلة
ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز عند الشافعي رح قياساً على
الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم
يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد
على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق الماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف
ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالكافر
يبقى مع الاسلام وليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد

فيملك الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثير الارقاق مع الاستغنا لان الحرية
من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم
والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فايقاع الحل الذي
هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب
المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا لما جاز
لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح
المجوسية للكافر دون المسلم وتضييع الماء اشارة الى وجهين ضعيفين في دليل
الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون التضييع لما ان العزل
لا يتلف حقيقة اذ في الارقاق اعدام وصف الحرية مع امر عارض يرجى زواله بالعتق
وفي العزل تفويت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل
هذا امتناع عن اكتساب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب للوجود وفي الارقاق
مباشرة السبب وجب نفيه الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من
كل اتحاد صفة الحر به لان الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الحر
والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر في من يخلف عنه الحر
حقيقة لانه يستلزم الحر به الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في الارقاق
الثاني ان وصف ارقاق الماء مع انه تضييع غير مطرد لوجوده في من له سرية
او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان
يشتري امة للحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه قياسا على
نكاح المجوسية وعلى ما اذا كانت تحته حرة اما الاول فلان المؤثر في
تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح المجوسية للمسلم
فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع كما في المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني

فلأن

فلأن من ارقاق الماء مع الاستغناء اذا الضرورة قد ارتفعت بجواز الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما
الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت
هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المالكية والرق ينافيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم
تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين
فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا
تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قلت
فلا حاجة الى ذلك لامكان تحقيق التنصيف بان يقال نكاح الامة حلال في حالة الانفراد عن
الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر خلت في احد الحالين فقط تحقيقا
للتنصيف قلت المقارنة والتاخر حالتان تحققتا متعددتا تحقيقه لا يصير ان واحدا محيحا
التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من التقريب لتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا
كما جعل نصف الطلاق واحدا مكاملا حيث جعل الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان
ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف الطلقتين للتطليقات الثلاث وذلك في اثنتين دون
الواحدة فالتشبيه في الطلاق انما هو في مجرد تكميل الوصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا
في جعل الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه
المسألة زيادة تحقيق في فصل العوارض وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية
في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع
امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة
والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلاة والايمان في الكفر بسنح الحج الاسلام بكثرة الفطرة
يعني لا يشترط فيه نية التعيين في الايمان بالله بل يعني انه يودي الفرض مع انه لعوى الفرض بل على اي وجه
ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح والقيم وقع على الايمان بالنفع جمع
عين وبحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون الزكوة وكاطلاق النية في الحج للمحجه
بالميل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين فالتفاوت الحاصلة بالعينية والفرضية معبور بكثرة

الاجر آه في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجرا من درهم واحد
فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الخيط من حيث الجنايات على اللون وهذا
معنى المثل تقريبا   ويلزم منه شبهة الجواز ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشرع   والثالث الترجيح
بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم
مسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول
يوجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة و
زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة لا تكثر الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف
على الوصف لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صورة كثيرة والتحقيق ان الثلثة راجعة الى
قوة التاثير لكن الاول بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة
الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال ايضا اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم شهادة الاصل فقوة الثبات يستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه واحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه وكذا الرابع هو
قريب من الثاني   الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و
معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متفاوت والمعتبر
بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس
اي كل ضاحك انسان فقولنا كل ما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كل ما وجد الحكم لازم لقولنا كل
ما وجد الوصف لان انتفاء الملزوم مستلزم لانتفاء اللازم وهو عكس صريح لقولنا كل ما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا   مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو
تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط فيه القبض في بيع
الدراهم بالدراهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في العرف هو النقود وهي لا تتعين
في العقود وكانه دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال في النقود غالبا فيكون

دينا

دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة بابريق فضة وكالسلم في الحنطة
على ثوب بعينه فكانه ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر
خفي عند التجارة فادير الحكم مع ما اقيم مقام التدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما
على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم دين وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب
بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون
متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط القبض
اصلا وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع فانه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا
في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال
وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط و
الجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير حرج لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه
اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كما في المحيط
مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان
يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما
ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير له حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات
اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه فان قيل
هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب
وذات الابن قلنا الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب الذات او
اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه او الاخر بما يرجع الى وصف يقوم
بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب
الشارع وهذا معنى قوله اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والامساك العبادة
حال الامساك فكذلك الكثرة   وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى
انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصبغه في المغصوب بخياطة او صناعة او طبخا بحيث يزداد
بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين فكذا

الى اثبات الشركة لاختلاف الجنس فلا بد من تملك احدهما بالقيمة ورجحنا جانب الغاصب لانه باعتبار الوجود
وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة منه والبقاء حال بعد الوجود
وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه مضافة الى فعل الغاصب لم يجز حدوثها بغير فعله لا مضافة
الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض
معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار
مالكا بمعنى ان الفعل الغاصب مدخل له في وجود الثبوت بهذه الصفة ومنها ترجيح ابن الاخ
على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي
زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث

فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات
المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها
زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح
ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى
الوصف وهو قوته وتاثيره لا لصورته بان تتكثر الاوصاف او تتكثر محال الوصف او تقل اجزاؤه
وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الاتحاد في النص
ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص
على العام لا يقال [illegible] يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملايمة
ثم لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن ان يكون بعيدا عن الخلاف وانما عند تاثير احدهما
دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان للاخر اعم او ابسط ولا يخفى ان في قوله علة ذات
جزء تسامحا اذ لا مركب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا او
لها ان كل دليل يعني ان الترجيح لقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل
لا بما هو مستقل بالتاثير وتحقيقه ان الشيء انما يكون وصفا يوجد في ذاته ويكون تبعا له وانما ما يستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل
بالتعارض فهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لم لا تم انه

لا يحصل

لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وهو يوجب زيادة الظن
خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمه
امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة
الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك
لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالنصيب فيكون مثل الاخ لاب وام
مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور
سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام
وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليس من جنس
العمومة بل يكون اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام
اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاثر الا ترى انه لو اجتمع اخوة لاب واخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق
بالفرضية مالم يبلغ حد الشهرة ونهاية اذا كانت حجة فالتعارض بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد المتواتر
مالم يبلغ حد الشهرة والمتقارب امرجحا بل يكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر
وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد
قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا
فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المفارعة او المقام
واحد واما الرجوع الى النص او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل
الترجيح والقياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم [illegible] العلة لا يكون من كثرة
الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة
الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعنى الذي يصير حجة هي العلة لا الاصل وعلى هذا [illegible]
ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم تبين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية الى رفع
الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى انه لا يسقط الآخر بالكلية وذلك في مسئلة اختلاف عدد الجانبين
على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى
يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبه لتوزيع الدية على الجراحات كما تعدد الجناة لان الانسان قد [illegible]

يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يفد تعددها فجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسألة الشفعة فهي دائرة بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللسادس سدسها فباع صاحب
النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط
صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء نصيبهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع ليس في جانب صاحب
الثلث الا كثرة العلة فيجب ان يبطل الترجيح فيقسم ما يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالترتب الحكم على
العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث
لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم
بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في
المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد اقتدائه اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك
علة الحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة لجزء من المعلول نصب الشرع بالرأي
وهو فاسد

باب المعاني بحث الاصول على الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام

الاجتهاد

بطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود
لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط
الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة
واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من العام
والخاص والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا
ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك والحق ان هذا معتبر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب
قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ

الحفظ بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق
بان يعرف اقسامها وهو نقل الحديث وسنده وهو طريق وصوله الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي
ذلك معرفة حال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة
الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من العام والخاص وغيرهما
الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن
الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده
ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه
لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم عليه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد
المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم
كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك
المسألة مخالفا للنص والاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي
خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا
فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على
ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى
في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب
واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا
يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك
الدليل اما قطعي واما ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول انه لا
حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم
اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك
الى الاشعري يعني انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني

ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن
اخطا اجر الكد واليه ذهب طايفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل
ظني والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي
هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بالخطا هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني
لمن وجده اصاب ومن فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلهذا
كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هولاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء معا
او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص ثم احتج القايلون بتعدد الحق في المسايل
الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق و
هو باطل اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب والا فلا فايدة
للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه والظاهر ان ذلك
ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى
اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه
متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق واما قلنا ان التعدد المتحقق فيه متعدد اتفاقا
لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الجهات
مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة فاللازم باطل لانه لم يومر باعادة الصلوة فان
قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب
بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللازم باطل وان اريد بالنسبة الى شخصين
فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شي على زيد ولا يجب على عمرو وكذا عند الخلاف في مرسلين بان
بعث الله تع رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالاحكام فيجوز ان يكون الشي واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القايلون بحقية
الجميع فذهب بعضهم الى التساوي بينها في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا
بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشي فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع
حقية الحكمين استدلالا اولا بان الدليل الدال على تعدد الاجتهاد الحق في مسايل الاجتهادية

وهو لزوم

وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية
وفيه نظر لانه لو لم يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل
الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير
تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر لانه لا
يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت اما اولا فلان التعدد لنا الحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث
عقيبه فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان التعين بالنسبة
الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز ان يختار غيره ولا ان يترك ويقلد مجتهدا اخر واما
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز ان يختار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيمكن من اختيار الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجمع الامة على
حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف المجتهدين
وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق كان الحق
يحصل بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يودي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي ما ينال بالغاية القصوى وما
ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل عليه كلما ذكره في التقويم انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مطالب الفقهاء وتساوي الباذل كل جهده في الطلب المتلو عدده بادنى طلب وعلى هذا
لا يرد الاعتراض ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب
والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة
او الفتوى وجه الاستدلال ان داود ع حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع
كما كان فيرد كل الى صاحب ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه
ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه
ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يذكر نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام
يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب هذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
خطائهم فيه على ما ثبت ذكره في موضعه وقد يجاب بان الضمير في ففهمناها سليمان للفتوى

او الحكومة التي هي الحق وافصل ويكون لاعتراض سليمان عليه السلام على ابيه ان ترك الاولى من
الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم يشعر بذلك قوله وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه ان كلتيهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويحرم ما نقل ان سليمان عليه السلام غير هذا الحكم بعد ان رفق
للفريقين كان قال هذا احق لكن غيره احق واما السنة والاثر والاحاديث والاثار
الدالة على توزيع الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا
انها متواترة من جهة المعنى والعلم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة
الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنا وان لم
يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا
بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما
المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا
وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما
شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون
الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا
ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة لهم داع الى الحق بصريح
النصوص ومعناها من غير تمييز بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على
السواء ولا يخفى ان بنا هذا الجواب ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في
الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب [illegible]
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم
تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتى احدهما بالحل
والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا
اذا اعتبر اجتهادا المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة الى

واللازم

واللازم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا   والتكليف جواب عن تمسكهم بانه
لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في وسعهم الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المكلف باصابة الحق بل
هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز التقليد والاجتهاد حق نظر المكلف برعاية شرايطه بقدر الوسع سوا
ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الآخر وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث
فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي
في المامور به انما يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا
قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما
ادى اليه ظنه وان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل
باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل
مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة
وهو وجه الله تعالى اي المقصود من الجهة التي نصبها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا
باس بفوات الوسيلة   وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء
اي بالنظر الى الحكم فانه لا يتبع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تبنا قصد الطلب والاحكام
مع رعاية الشرايط قدر الوسع والطاقة ولهذا وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في
مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق
فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في
اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عم قد اوتي علما وحكما
في الجملة   وتنصيف اجر المخطي في الاجتهاد ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر
ولعله يدل على انه مخطي ابتداء وانتهاء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ناقصا به نصف

ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك توزيعا للاجزاء على الاستحقاق وهذا ضعيف لان
اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر — واما قولهم القايلون بان المجتهد
المخطي مخطي ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين — الاول ان الخطأ في قوله عم وان اخطا فله حسنة ومن
حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء احدهما قوله تع لولا كتاب من الله
سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنايم او ان لا يؤاخذ
قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو اخذ
الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في
الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسايل
الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص للنبي عم في الفدا ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب
في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق
الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر
لان لولا لانتفاء الثاني لوجود الاول فيدل على انتفاء العذاب على الخطا في الاجتهاد انما يكون
لسبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب
وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافي فيه لانه مبني على وجود
المانع وهو سبق الكتاب — والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل
الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب واما
نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسايل الاجتهاد كان مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقايد
يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالدلالة العقلية
اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه والمخطي فيها مخطي ابتداء

وانتهاء

وانتهاء ومما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذا لم يجب تكفير
المخالف كمسالة خلق القران ومسالة خلق الرؤية ومسالة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم
وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين — القسم الثاني من الكتاب
لما وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الكلام
فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدا
بالحكم لانه المنظر في القضايا الاصولية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته
مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول الحصر
تقسيم حاصر اي ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم منها تقسيم الحاصر بمعنى
كونه دايرا بين النفي والاثبات مفيد لكثير مفهوم واحد الى ما تحته من الاقسام المتقابلة فلا يصح
في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة
ومنها ما ليس دايرا بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما لا يكون صفة لفعل المكلف والى ما
يكون اثرا له وانما التزم ذلك تحصيلا للضبط باجمال الاقسام بحيث يكون مما يحيط بمن للامر وذلك ان الحكم اما
حكم يتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثره فان كان اثرا كالملك
فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا انما المقاصد الدنيوية او
المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة
الى منعقد والى غير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني
اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل
او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع ترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا
فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع
منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او
مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى والحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب
الى الحقيقة اذ لا يصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان
داخلا في الشيء فركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب

وكالا فان توقف الشي عليه في ظ لاعلامته اي الحاكم هو الشرع فان قيل الحكم
يتناول القياس المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الشرع قلنا الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو
الله تع الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحاكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما
تقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا فهو معذور في ذلك فان قلت اذا
قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف
قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد
المحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا
وهذا ظاهر في ما صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه
خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف
كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس
ظاهرا بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما
سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية
ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف والوضعي ايضا كذلك على ما صرح ههنا
وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به
وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم الخطاب فما معنى الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب ولما ما
كان نفس الملك ونحوه حكما الا انه ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك
بالبيع مثلا بحيث وضع الشارع جعل حكم الشرع الثابت بخطابه على ان قول الفقهاء الحكم اما
ان يكون حكما متعلقا بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر فمعه هو(?) حكم
بكذا لا الخطاب به ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع
امرا الى آخر فيما تعلق بامر المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ومعنى
جعل الحوادث(?) الملك ونحوه كالاقسام للحكم بهذا المعنى تسامح على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على
خطابا تقدم الشارع وعلى اثره وعلى اثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك

والمقصود

والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع والاول اي ما هو
صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه والتعريف المقاصد الدنيوية اي الحاصل في
الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة المخالفة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيل بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو
الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي
او الاخروي اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم
لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي باعتبار الاولية ليس حاصرا دائرا
بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قلت ليس صحة النوافل بتفريغ الذمة قلت لانه
بالشروع يحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء في بحث
العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير وفي المعاملات الاختصاصات اي
الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها ثم جميع ذلك يرجع اي المعاملات فالفعل المتعلق بالمقصود الدنيوي ان
وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل
والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على
الصحة والفساد بمعنى انهما يثبتان بحكم الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من
المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع
ومعنى حرمتها الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء
تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان
الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد وبعضهم على انها احكام
عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم
بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير
مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون

بخطاب

مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا
شرعيا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة
ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه
مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع
الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل فعند الشافعي الفاسد والباطل اسمان مترادفان
لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا او اثباتا والمتكلمون يقولون الصحة
عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود فلم يكن مقابلة الفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة
توجب الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يحصل الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل فاسدا لترتب
الاثر عليه ثم على ما ذكره الناقد اعم من الانعدام ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد
فالغرض من اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى
الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما
وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحو ذلك ومعنى اولوية الفعل او
الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او ببيان دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع
نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح
استواؤهما في نظر الشارع بالحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما
يعتبرونه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان
يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى
معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو
اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الانتفاع الوطي الثابتة با
لطلاق قلت شيء من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون
الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على

اعداد العباد

اعداد العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالخمسة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالحكم الاصلي فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته
لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب
اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتاركه العامل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه
من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا
مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه هذا اشار بقوله
قد يعاقب تارك الفرض والواجب للاحاديث الدالة عليه وعند العصاة الا ان يعفو الله بفضله
وكرمه او بتوبة العاصي فيغفر له للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو و
عند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
والشافعية لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعية في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في
اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي وظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر
دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان من معناه اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل ظني او قطعي وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط بطريق الظن فلا يكون المظنون
مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي
فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي
الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب
ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض
وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك والى

هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على الاعم المعنى فلفظ الوجوب يقع على ما هو فرض علماً وعملاً

كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر

العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة

بتركها لكن يجب سجدة السهو   والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند

الشافعية وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي عليه السلام وعند جميع من المتاخرين وهو اختيار فخر

الاسلام رح يطلق عليها وعلى غيرها فلا ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين

ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة

الحديث فان قوله من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة

بل ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء ان المجرد عن العوارض ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم بدون قرينة

بدليل قولهم سنة العمرين ولا كلام يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه المقيدة وبهذا

يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة

الله تع ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل

قولهم عيدان اجتماع احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة   والنفل ما

فاعله يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل في بعضهم تعريفه واورد عليه صوم

المسافر وزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا يذم تاركه واجيب

عن الاول بان المراد الترك مطلقاً وعن الثاني بان الزيادة قبل فعلها كانت نفلاً فانقلبت

فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تع فاقرؤا ما تيسر من النافلة بعد الشروع يصير فرضاً حتى

لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها وكثرة ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها

صارت طريقة مسلوكة في دين الله دون النفل   وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند

الشافعي رح حتى لو لم يقض او لم يحتج الى القضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا

شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقاً للمعنى المقلب اذ النفل لا يقلب فرضاً واتمامه لا يكون اسقاطاً

للواجب بل اداء الفعل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة فرقاً اذا كان مخيراً فيما لم يات فله تركه

تحقيقاً للمعنى المتحير ولا يلزم بطلان المؤدي ضمناً وتبعاً لا قصداً فيكون ابطال الخلو عن



القصد كمن يسقي زرعه فيفسد زرع الغير بالسراية فانه لا يجعل متلفاً وجوابه منع التخيير في

النفل بعد مضي الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب

على تركه لوجوه الاول قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدي فان قيل

لم ابطال فيهنا وانما هو بطلان من ذي اليد مما ح له هو ترك النفل قلت لا ابطال الا فعل

يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعله

المناقض للعبادة اذ لم يوجد شي سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى

فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تع حقاً له فيجب صيانته لان

التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي

لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها

عبادة يتوقف على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت عليها لزم الدور لانا نقول هو

دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما

فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان

الجزء الاول ينعقد عبادة لكونها فعلاً يقصد به التقرب الى الله تع لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على

الجزء الثاني عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة العبادة فلا

دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة

قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط فكذلك

فان قلت فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلت

الموت منهي لا يبطل فجعل العبادة كانها بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحج بالدلائل الدالة على كونه عاملاً

فان قيل ان صيانة المؤدي يقتضي الباقي لكن كون لزوم الباقي مخيراً فيه يقتضي جواز ابطال

المؤدي فيتعارضا فالجواب ان الترجيح للمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي اولى من

ابطاله لحيطها من باب العبادة وصونها عن البطلان وايضاً المؤدي قائم حكماً بدليل احتمال

البقاء والبطلان فيترجح على ما هو متقدم حقيقة وحكماً فهو غير المؤدي الثالث ان المنذور

قد صار لله تع تسميه بمنزلة الوعد فيكون اداء في حال اما صار لله تع فعلاً فهو المؤدي ثم يتقوى الشي

وصيانته عن البطلان من اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
لصيانته فادنى البيين وهو ما صار تقديم نسبته فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانته
اقوى البيين وهو ما صار تقديم فعلا اولا   والحرام قد يضاف بالحل والحرمة على الاعيان
كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق المحل
على الحال وهو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على
الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال
العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب
بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى حرمة
الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين منع الشيء عن المحل
بانه يصيبا لما دشلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل
شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروج عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون
مجازا وخروج العين ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى اعتبار
احتمال الفعل اصلا فينتفي الفعل فيه وان كان شيئا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا قلنا لاح
على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل
ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة
في الحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير فلذلك ذهب المصنف في الطريقة المتوسطة وهو ان
الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر و
يسمى حراما لعينه وثانيهما ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملكا لغيره فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف
الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل
الاصل والفعل تبعا بمعنى ان المحل خرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا وخرجا
عن الاعتبار بحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه
ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال فيه لانه يراد بالميتة اكلها مثلا في ذلك من فوات

الدلالة

الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل
يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة
اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية
يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية ومجاز لغوي الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران و
ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى في
العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الآكل
وهو ان الحل القريب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكنه يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القريب الى الحرمة
انه متعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقاب
بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
وعند محمد رح كل مكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده
ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان
به ان ثبت ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا   واما الثاني فغير قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد
الاخروية فسمي رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره
رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب و
الوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبارات لان
الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة
ونحوهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص وهو
مخالف اصطلاح القوم وانما وقع لاختراع التقسيم الخاص وانما كون الرخصة مما
يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات
القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر
والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في
حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم فخرج الحكم ابتداء او نسخا او تخصيصا

من غير محرّم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرّم وذكر ابو اليسر ان الرخصة
اسم لما يتغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير فيها ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة
ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع المكلف فعله بعذر مع قيام المحرّم وفيه
وهو حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل اعني قبل ورود الرخصة واما بعدها فقد
يكون عزيمة حراما كصوم المريض فاذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل
الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة
ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث
فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا فهو لا يصلح
للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو التوفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة
فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة
فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق
به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب
او نفل كما ذكره وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت مباحة لكانت الرخصة ايضا
كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما
ثانيا فلا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون
اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه
المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب الميتة
عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك
يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض
قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء الكلمة واكل الميتة لانا نقول هذا
تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلمة في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك ان
الحرمة لا الوجوب فاستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كون الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام

والحق

يعتبر

والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى
الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها فالعزيمة اسم للحكم الاصلي في
الشرع على الاقسام التي ذكرناها من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها اما الاول فما
استبيح مع قيام المحرّم والحرمة كلا فان هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه
انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة جعله مجرد تجويز الفعل
اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد
بالفرض والواجب في قوله فهي فرض وواجب وسنة ونفل من ان يكون ذلك في طرف الفعل او طرف
الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم الحق متوجه انه يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض
والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا الحكم الاصلي في
صلاة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف
مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة
المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة
مع قيام المحرّم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان
معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامله معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب الحرمة كمن ارتكب
كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرّم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول
دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات يجوز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله
ادلة وجوب الايمان فانها قطعية عقلية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فبقيت الحرمة بقيامها
ويدوم بدوامها ولكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي
خروجه من البدن حسبة ابطلنا الثواب ومن اسم من الحساب فاما كان الاخذ بالعزيمة
اولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب
اخذ رجلين من اصحاب النبي فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في
فقال انت ايضا فخلاه فقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم

فاعاد عليه القول ثانيا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما
الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له   وكذا الامر بالمعروف بنفسه يحتمل الثاني على ان المراد بقيام المحرم اعم
من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه فرض قد ابتلي
الا انه عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حقه لا يحتمل الفوات اصلا وحق الله وان فات صورة لا معنى
لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اتلاف مال الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان
فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى التفويض لدلالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان
وردت في العبادات ففي ما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك فيما عليه لما في ذلك
من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاحتراز عن المحرمات ولهذا قال محمد رحمه الله فيه كان
ماجورا ان شاء الله تعالى وكذلك الافطار لحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير
سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع
حتى مات كان آثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات
والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه الله
وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا
عند عدم الضرر على انه في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترض
عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية   بخلاف الفصل اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن
قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم في العبادة مستقيم على
الطاعة فيؤجر   من الاصر هو الفعل الذي يوجب حبس صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل
مثلا للثقل بكلفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما
كانت في شريعتهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في
حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا

اصلا

دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا
فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان
العزيمة فيهما بقيت مشروعة في الجملة وكذا فيما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف
التلف فانه صار غير مشروع في حقه للغير   فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت
في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت بل تراخى بعذر فالموجب قائم
والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة
فكان كلاما في المجاز بعيدا عن الحقيقة   كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت
الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة
فان الاصل في البيع ان الا ... عينيا لتحقق القدرة على التسليم ولانه نهي عن بيع
ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي تحقيق
كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لما
من ذمته تعين فكسب الثمن   وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الضرورة فان المختار عند الجمهور
انه مباح فالحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة بقاء للمهجة كما في اجراء كلمة
الكفر واتلاف مال الغير على ما ذهب اليه بعض المشايخ في اكل الميتة لان النص المحرم لم يتناول
حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الا
ضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى
منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي قد حرمت كلها الا ما اضطررتم
اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منقطعا على ان ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه يرجع الى ما
حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه لا يجوز ان يكون المستثنى
منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم الفصل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان
الحكم لان الاختيار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا

مباحًا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استلزام الزام الغضب
لا م التحريم معانيه ان يفيد نفي الغضب على المكره لا لعدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة في قوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو
الاثم والمواخذة قلنا يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول الغذاء والزائد على
ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يتعسر على المضطر رعاية قدر الحاجة واما في غرب الحرمة للاتلاف
عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها واعلال تركيبها
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة
لصيانة النفوس ان تعدى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع
فوات النفس لم تسقط الصيانة البعض لفوات الكل فوات البعض فكانه اراد بالنفس
اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواته بمفارقة الروح واعلال تركيب
البدن   روى عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر رضي الله عنه ما
لنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا فقد قال الله تعالى ان خفتم قوى اشكل علي واشكل عليك
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة الله عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه
اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة وانا نيت باعتبار كونه صدقة فقوله
فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام ابو عمرو
باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما
قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما
عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ثم ان سؤال ابن عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط فانه لما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان
السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده واستصحاب وجوب الاتمام لا على فهمه
من التقييد ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط
وللمصنف لم يرض بذلك بل ابو حنيفة والعموم دليلا على ان التعليق بالشرط

لا يدل

لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط انه لو كان دالا عليه لفهمه عمر بالبداهة بوهم لجواز ان يكون السؤال
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم
من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه
الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب
ان الانسان انما يكاتب العبد ان علم فيهم خيرا وقد ذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم
الآية وان لم يكن مدلول اللفظ والا كان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة
وهو منتف عند عدم الخير فالكتابة وفي آية القصر القصر الكامل وقصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع
والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والآية كالمجمع على الآية في قصر اجزاء الصلوة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك يعني التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك من عليه الدين
ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا بد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر الذي في كل منهما
رفق من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار الخطبة والسعي ولا يرد تخيير
من قال لله علي ان افعل صوم سنة فدخل حتى شعر بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام
كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم
الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاليق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل
العصر وبعد العشاء لان التسبيحين ليس حتما والاربع اكثر ثوابا بخلاف العصر والابهام فانهما سواء في
الثواب الحاصل واما الفرض والعصر معين الموقت فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء
الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار لطول الحمد في الفجر والاكثر فيها
القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض   على ما ذكرنا في بيان الفرض باب العبادات
اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر
لا الايجاد كما في العلل الشرعية العقلية   ان العلل في مثل هذه التقسيمات هو الاجزاء
والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه
الجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فرض كون الشيء بماهو
داخل فيه لا معنى لتغيير ما يقوم به الشيء لانه تغيير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم

بالعال كالجوهر والعرض وقد شنع بعض الناس وجعل التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن
زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشي ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا وجه
النقض انا لا نعني بالزايد ما لا يكون خارجا عن الشي بحيث لا ينتفي الشي بانتفايه بل نعني
ما لا ينتفي بانتفايه حكم ذلك الشي فمعنى الركن الزايد هو الذي السقي كان حكم المركب باقيا بحسب
الشارع وذلك ان الجزاذا كان في الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفايه كان شبيها بالامر
الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في
الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث تعالى الاكثر حكم الكل ومن يجعل
الاعمال داخلة في الايمان ما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة
في الايمان على وجه في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان ولهذا عند المعتزلة فهي داخلة
في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قيل عالة في ذلك بالانسان
ولعظاية ليس بمديد لان المجموع المركب الشخصي المتشخص الذي تكون اليد جزءا
منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد وغايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه
اسم الانسانية وهو غير منظور التحقيق ان سلمنا الجزء الحقيقة الانسانية
قلنا التمثيل بالمثل ان الناس مثلا جزء ينتفي بانتفايه حكم المركب من الحيوة
تعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند الزيادة
ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل جزء منها قد تقال في توجيه الركن
الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في
الشي بحيث يصير بمنزلة الجزء منه فيسمى ركنا مجازا والحاصل ان لفظ الزايد
ولفظ الركن مجاز والاول اوفق لكلام القوم واما العلة قد سبق العلة
الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة كان يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز
على ما اختاره فخر الاسلام حاول ان ياتي في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة
اقسام ما تقسم العلة الى الجارية والباطنة وغيرها او الاستدلالي الى السبع
والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة

الحكم

الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصولها معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وباعتبار الثاني العلة
معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح
ونحو ذلك وتغير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم مشروعة له انما يصلح في العلل
الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص تعليل الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق
والاضافة بلا واسطة لانا في ثبوت الواسطة في الوقايع فانه يقال ملك بالجرح وقتله بالرمي
مع تحقق الوسايط فاعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها
تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى
واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان تركيب من اثنين فثلثة ايضا وان لم تركب
من لا تد لواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط
وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط
والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما و
حكما لا معنى ولما كان العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها
المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في اخر الكلام على
ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لا تجوز العلة لتحقق التاثير مع عدم
اضافة الحكم اليه فلا بد منه عليه واما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا الى العلة حكما فقط لانه
ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل هي العلة فقط لانه
مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلم بالعلية او
بالذات ولا في مقارنة العلل التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما
في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب بالذات اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وح يبطل عرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك
ان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وورد بعض الشارع كابي بكر محمد بن الفضل فرق
غيرهم بين الشرعية والعقلية فجوز الشرعية تاخر الحكم عندها وظاهر عبارة الامامين ابي زيد
وفخر الاسلام يدل على انه عند القايلين بعدم المقارنة ان يتعقبها الحكم العلة ويتصل بها فقد

ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بفصل وذكر فخر الاسلام انه [illegible]
من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها لا انها تقارنه بخلاف الاستطاعة مع الفعل
ووجه الفرق على ما نقل عن شمس الائمة ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون
ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان لحصول زمانين بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وحلول العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها باقية بمنزلة الاعيان [illegible] الفسخ بعد [illegible] البيع والاجارة [illegible]
[illegible] العلل [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الاتصال الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] العلل العقلية [illegible]
[illegible] العلل الشرعية [illegible] الفسخ
انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فنفي الحكم بتقابلها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في
غير الفسخ   كالمعلق بالشرط على ما مر في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت با
تطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ
عنه فلا يكون علة معنى وحكما   على ما ذكرنا في اخر فصل [illegible] ان القياس ان لا
يجوز شرط الخيار لما فيه من تعلق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة فهي تندفع بدخوله في الحكم
دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عن العلة
قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية
كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العقود لا في العلل سماها فعلا وحكما وليس
بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع   ودلالة كونه علة لما كانت
العلة اسما وفعلا لا يتراخى عنها حكمها كما في السبب لم يتجه الى وجه التفرقة بينهما فالدلالة على ان البيع الموقوف
او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او بمضي مدة الخيار
او يسقط من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه
المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة   لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز

ان يكون

أن يكون علة حكما بالنسبة الى كل جزء قلت من ضرورات عدم المنفعة في الحال عدم الملك فيها
وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن   لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب فهذا الشرك
من كونها علة قال المصنف بنى مشابهة العلة السبب على انه تخلل بين العلة والحكم زمان وانما يجعل
ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان بخلاف البيع
الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل
زمان واما فخر الاسلام فقد بنى كونها علة على انه اذا وجب بكل العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى
وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعتد
الاصل العدم ومن حيث ان الجانب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا الى الوجوب
الى الحكم وتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون العلة شبيه بالاسباب بهذا الاعتبار ثم قال
ان ما ذكره فخر الاسلام في الرهن من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على انه يعني شبه الايجاب بهذا
الاعتبار ان تراخي الحكم لا بما نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم انما تراخى الى الوصف كما
وكذا كانت علة تشبه الاسباب لا يختص الكلام ههنا ومراده ان الحكم الذي لما تراخى الى الوصف كذا وكذا كانت
علة تشبه الوسايط المفضية الى الهلاك من المشي في الهواء والوصول الى المجروح والمنفوذ فيه وغير ذلك
كان الرمي علة تشبه الاسباب فالحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة
والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون
الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمشي في الهواء الحاصل
بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا
صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان ففي مثل هذه الصورة يثبت من غرة
رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل
وليس كذلك لان تشبه الاسباب الذي ذهب اليه المحققون هو ان الاجارة معناها الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة
سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال اقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق
ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة
ليعرف الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها

بحسب ما يحدث من المنفعة   وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لا اضافة الحكم اليه وما يتراخى فيه الاحكام لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى ولهذا يقتصر وقوع
الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب   وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما
ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان
الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لكن النصاب
علة تشبه الاسباب لما ان ما ليس بعلة يقارنها لانه ليس مما يفارقها الحكم من غير تراخ بالاسباب وهذا
معنى قوله ولهذا لم يكن الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
وليس ايضا شيئا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة
ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له وصفا وهذا معنى
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية وكان شيئا حقيقيا وليس ايضا العلة العلة بمنزلة شرى القريب
لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النصاب الحقيقي هو
الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والحكمي منحول الحول ولا يخفى ان
ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا
قوله عم ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب كان النصاب علة العلة فيثبت ان النماء
الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة
ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو الحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة
اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعله جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا
للاصل الوصل حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء
وقع حقيقة العلية المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل حلالا على مال الغير
فسرقه فان الدلالة تثبت حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان النماء شبه العلية كان النصاب
شبه السببية لان توسط حقيقة العلية المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب
شبه السببية وهذا معنى قولهم لو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا

اي غير حاصل

اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا وهذا تبيين
ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لا يلزم لكان النصاب سببا حقيقيا انما
يصح اذا اريد بالعلة الحقيقية ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء
حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى قوله تعليله
ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي
مشابهة الاسباب بل يوجبها فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرط الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالمال الخ بل قال لما انتفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم
يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز
ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى
حكم النصاب شبه الاسباب الا ترى انه لما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا لبيان
السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد انفصاله
وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه العلية
ويوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وعبارة المص في هذا الكلام الى ما نرى ظنا منه ان التراخي الى ما
ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار وكالبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي
الى وصف لا يحدث به مع التراخي انما هو بمجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قوله في
الشرطية الثانية والثالثة لكون النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال فيقع اللزوم وهو يوجب
نفي اللازم فيجب ان يكونا عدم قلت نفي الطرفين اي الشرطيتين متلازمتان وعلى هذا تبقى كل منهما يوجب
نفي الاخر حتى يوجب صحة الاداء فيكون النصاب هو العلة من غير ان يكون النماء دخل في العلية صح الاداء قبل
تمام الحول ويكون علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في
الحال فاذا تم الحول كان النصاب كاملا فقد صار المؤدي زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا
ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الحول يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل
الاداء   وكذا مرض الموت يعني ان المرض المذكور علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير
لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق بفضل الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحوه

فكك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية و
الرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة الحكم بالرجم لكن بتوسط الشهود
عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب يضمنوا الدية خلافا لهما وقلنا كانت هذه الاشيا
من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عم الحكم فعالة وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو
للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة
بالاول لسوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي يشبهه الاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا
لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المحققون الى ان
الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة
ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في
شرى القريب قوله وامالة شبهة العلة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى
وهذا هو العلة معنى لوجود الاثر كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد
هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف
له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا
هي القدر مع الجنس كان الكل من القدر والجنس شبهة العلة فتثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو
قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد واما معنى وحكما لوجوب التاثير و
الاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون الواسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم
الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة وبهذا يجب
مثلا للقرابات وتعقبه البعيد الا ان الاخير يحقق الوجود للحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويعتبر الاول

بمنزلة العدم

بمنزلة العدم في ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون العلية علة معنى وحكما لا
اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ التصريح
فيه فيكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يعتبر بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء كعلة العلة فيكون له حكم
العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو
علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق
وانما الموضوع له ملك القرابة حتى يجزيه نية الكفارة عند الشرا فان قلت الجزء الاخير
هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التوفيق قلت الشراء علة للملك فعلة العلة بمنزلة العلة
والحكم غير متراخ ههنا فالنية فيه عند اتحاد العلة السابقة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي
الجزء الاول ويضمن اي لو شرى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا
ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا فانه افسد على
الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي حنيفة ومحمد رح ايضا يضمن لانه
سواء سلم الاجنبي ولم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل
القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه يصير حجة بخلاف ما اذا اعتق
الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضا منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضا في صورة الجهل
بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن فادير الحكم على السبب
الظاهر الذي هو الاشتراك كما شرع الرضا وايضا لا يعتبر جهله وجعل حكم عالما كان
العلم حاصلا وفي قوله ولا يعتبر جهله الاشارة الى هذا وان تاخر القرابة يعني
اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصيغة ولو
كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنيعه ويمكن ان يعود
تاخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه
او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه ولا السبيل

هو الذي يحصل من العلم بالعلم بذلك في ما يكون متأخراً في الوجود كالاخبار عن المحبة والبغض ويقتصر
على المجلس لانه تعليق تعلق الطلاق بما لا يطلع عليه الا بالاخبار بمنزلة تخييرها فهو المقتصر على المجلس
والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع
لضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان تتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً او قد يقال انه دليل
الحاجة هو الاقدام على الاطلاق على الطهر الطهر نفسه   واستحداث الملك يعني المؤثر في
وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او
ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولاً بماء الغير احترازاً عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير لانه
امر خفي فاقيم دليله هو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على الملك من
استحدث منه ويتلقى من جهته وهو ملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل على الوطي المظهر
على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو
بالوطي والملك ممكن منه مؤدي اليه ودواع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك
تمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم انه علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما
قد وجد واستحدث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤدي اليه وان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء
يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اعتبرنا الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط
فكان الاطلاق بنفس الملك سبباً مؤدياً اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا
سماه الامام السرخسي رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة   كما في تحريم الدواعي اي دواعي
الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة في الوطي حالتي الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوج او الامة   ولما جعل الجزء الاخير يعني ان القوم
وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام تدل على ثبوتها اما
الاول فلان الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون
علة معنى لوجود التاثير فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسماً ولا حكماً لعدم الاضافة
والمقارنة فهو شبيه بالعلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة بكون من هذا التقسيم بعينه واما الثاني

فلانه لا

فلانه لا يلزم معنى العلة حكماً فقط الا ما ثبت وقفاً عليه الحكم ويتقبل بغير اضافة ولا تاثير والاضافة
فالجزء الاخير من السبب الغير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكماً لوجود
المقارنة لا اسماً لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير الا للسبب الداعي فكيف للجزء وكذلك
الشرط الذي نيط عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير
اضافة وتاثير فيكون علة حكماً فقط   واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحاً
ما يكون طريقاً الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازاً او يعتبر به تعدد الاقسام لاختلاف الجهات والاعتبارات وان تحدث الاقسام بحسب الذوات
ولهذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة
كسوق الدابة وسبب له شبهة العلة فيما سلف بها وسبب مجازي كاليمين له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما
رأى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي من اقسام ليس بمحض وقسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى
ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقياً ثم قال والسبب المجازي ما هو سبب مجازي كما يطلق عليه اسم
السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل واعلم انه تمهيد للتقسيم الى ما يضاف اليه العلة والى
ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة
له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف
ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى
السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل فيما يرجع الى الجزاء المباشر فيجب على السائق
الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم
تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من قبل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه
سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضاف الى الشهادة وجارية مجراها من جهة انه ليس للولي استيفاء
القصاص من قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشر فيجب على الشهادة الدية
لا القصاص لا جزاء المباشر ولا مباشر عندنا لان شهادتهم انما صارت قتلاً اي مؤدية اليه بواسطة قضاء
القاضي ولاختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا
عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا حاله انه لا يخفى عليهم انه تقبل شهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد

بالقصد الكامل بمنزلة المباشر في إيجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه أن يمنع القصاص الحماله
ولا مماثلة بين المباشر والسبب وإن قوي بالذكر والثاني السبب الحقيقي بأن يتوسط بينه
وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف إلى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين
سرقته وما يكفي في ذلك بمجرد كون العلة فعلاً اختيارياً كما في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله حيا
وفي بعض النسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى بخلاف ما إذا زوج
يعني زوج المرأة وكفلها ولم يبينا على شرطها أنها حرة فإذا هي أمة يضمن الوكيل والولي للمتزوج قيمة
الولد لأن التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب علة وأيضاً
الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة
كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة إزالة الأمن سبب الضمان أي إزالة المحرم الأمن
من المستأمن بعقد الحرام إذا اقترنت حال كونه محرماً علة الضمان وموجب له فلو لم يكن الدال
محرماً حين دلالة المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الضمان الإعلام لإحداث العلم بالغير يجب
أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك أو صيد الحرم أي بخلاف
صيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقتله فإن الدال لا يضمن لأن دلالته سبب محض لأن كون صيد
الحرم الذي جعله الله مثابة آمناً يبقى مدة بقاء الدنيا فيعرض الصيد فيه بمنزلة إتلاف الأموال المملوكة والموقوفة
ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب في الإحرام فلو دل المحرم
على صيد الحرم كان الضمان بالجناية بالإحرام لا بإزالة الأمن فإن قيل السعاية إلى السلطان
الظالم سبب محض وقد يجب على الساعي قلنا مسألة اجتهادية أفتى فيها بغير القياس استحساناً لغلبة
السعاة
[illegible] فهو الضرب باليد والسكين كالتطليق
أي كالصيغة الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشيء فإنها قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية
لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لا
أسباب حقيقية إذ ربما لا يفضي إليه بأن لا يقع المعلق عليه فقوله الجزاء حال من التطليق وما عطف عليه
أي كالتطليق ونحوه حال كونها أسباباً للجزاء ولو كان متعلقاً بقوله هو سبب على زعم الخصم لكان
المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه كاليمين بالكفارة وفساده واضح ثم

تسمية

تسمية هذه الصيغة سبباً مجازاً إنما هي قبل وقوع الأجزية كدخول الدار مثلاً وأما بعده فيصير
تلك الإيقاعات علة حقيقية لتأثيرها في وقوع الأجزية مع الإضافة إليها والاتصال بمنزلة المبيع للملك
وذلك لأن الشرط كان مانعاً للعلة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الإيقاعات
المنجزة وثمرة الخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فإن علة الكفارة لا تصير هي اليمين
لأنها موضوعة للبر والبر لا يفضي إلى الكفارة وإنما يفضي إليها الحنث الذي هو هتك البر ومانع عنه فكيف
يصلح علة لثبوته وإنما علة الكفارة هي الحنث لأنه المؤثر فيها وقد سبق كلام في بحث الشرط فإن قلت
قد اعتبر في حقيقة السببية الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازاً لعدم الإفضاء ينبغي
أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضاً مجازاً لوجود التأثير قلت نعم إلا أن عدم التأثير لما
كان قيداً عدمياً وكان حقيقة السبب في العلة مما يكون طريقاً إليه خصوصاً هذا القسم الذي ينتفي فيه
الاتصال والإفضاء باسم المجاز والعلاقة تؤول إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع
المعلق عليه وفيه نظر لأنه في المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم إلا أن يراد
السبب لغة والأولى أن يقال معنى العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن كلاً نوع إفضاء إلى
الحكم في الجملة ولو بعد حين ثم عند العلماء المجاز أي المعلق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً
شبهة الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر مجاز محض وثمرة الخلاف تظهر
في حكم مسألة الطلاق تنجيز الطلاق وتعليقه وقد ذكر في الكفارة استدلال زفر على عدم الإبطال أولاً
ودليلهم على الإبطال ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثالثاً أشار إليه استدلاله فهو أن المعتبر وجود
الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا ينصرف إلى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج
مثلاً إن نكحتك فأنت طالق بل إنما يفتقر إليه حال وجود الشرط لتظهر فائدة اليمين إذ المقصود من
اليمين تأكيد الخبر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد أن يكون الجزاء غالب الوجوب أو متحققه عند فوات
البر ليحمله خوفه على المحافظة على الخبر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فإن علقه بالملك كما في إن
نكحتك فأنت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقاً وإن علقه
بغيره كدخول الدار مثلاً فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فا
شترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فهو أن الأصل

في الثابت بقاء فتظهر فائدة اليمين بجنب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا
وبعدما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بأن يطلقها
ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل أنه لا يشترط في
ابتداء التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك بالمحل كما إذا قال للمطلقة ثلاثا إن تزوجتك
فأنت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلأن لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى
لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما دليلهم على أن التنجيز يبطل التعليق أن اليمين سواء كانت
بالله أو لغيره إنما شرعت للبر بتحقق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه
فلا بد من أن تكون اليمين لغير الله مع مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل أو المنع
إذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر إذ للضمان شبهة
الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فإنه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون الغصب
شبهة إيجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة
في يد الغاصب مع أنه لا يصح هذه الأحكام قبل الغصب ولأن البر في التعليق إنما وجب لخوف لزوم
الجزاء أو الواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات لا حق نفسه والجزاء الحكم
يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية فوات البر عرضية لوجود الجزاء ويلزم عند عرضية لوجود الفوات
البر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عند عرضية لوجود سببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا
معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد للحقيقة الثابتة من المحل لا بد منه للشبهة ولهذا لا يثبت النكاح في
غير النساء وذلك لأن الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق
بزوال المحل بأن يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بأن يجعل الدار بستانا
ولا يبطله زوال الملك بأن يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع إليها
فإن قلت فليعتبر إمكان الرجوع فيما إذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان و
الملك لم يقم دليل على أنه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وإنما لا يكون منه بد عند
وقوع الشرط وقد أمكن وجوده فلا جهة للبطلان ثم في الطريق المرضية إنما لم يشترط بقاء الملك
لبقاء التعليق كما شرط الحل لأن محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر إلى بقاء المحل لا إلى بقاء

الملك

الملك فأما على هذا الطريق فيثبت محلية النكاح وهو أن الحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات
الثلاث ولما ما ذكره المص من أن تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فإنما هي
حاصل طريق آخر للإيجاب في هذه المسألة وهو أن هذا اليمين إنما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث
تطليقات فإذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما إذا فات الشرط بأن جعل الدار بستانا أو
حماما إذ اليمين لا تنعقد إلا بالشرط والجزاء بل افتقارها إلى الجزاء أكثر لأنها به تعرف كيمين الطلاق ويمين
العتاق ونوقض هذا الطريق إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر ثم
وقع الشرط فإنها تقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع
إلا واحدة فإنها الباقية فقط وبهذا صرح فخر الأئمة وشمس الإسلام بأن بطلان التعليق بانعدام الملك
لا بأن المحل بشرط تطليقات ذلك العقد وأما الجواب عن سند الزفر فهو أنه إنما شرط في التعليق
بغير السبب شبهة الحقيقة على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب ويتحقق كون البر مضمونا با
لجزاء والحاجة إلى ذلك في التعليق بالتزوج لأن وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن الشرط
إنما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة إلى إثبات الشبهة ولا يخفى أن
هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق في معنى العلة وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبلها أي قبل العلة وإنما هو جواب آخر تقريره أن الشرط ههنا أعني في صورة التعليق
بالتزوج بمعنى العلة بأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة
بأنه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح وكذا شبهته لعدم اعتبار الشبهة بالحقيقة و
لأن شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وإنما لم تبطل التطليقات
الثلاث تعلق الظهار لأن محل حكم الظهار هو الحل لأنه علة المنع عن الوطي وذلك الحل وهو
قائم لم يتجدد ولأن حمله ليس إبطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي
إلى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار يكون
مفادة نسبة المحللة بالمحرمة اعلم أن لكل من الأحكام قد جرت عادة القوم بأن يورد
في آخر مباحث أقسام النظم بالبيان الشرائع أي الأحكام المشروعة على وجه الإجمال والمصنف

لما ضبط بالعرف من المباحث بالعلة والسبب ونحو ذلك واورد هذا البحث بعد ذكر السبب
وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فان الاصولي يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم
من انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام انما تثبت بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة
والعلم بها انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع لانه شارع الشرائع لها
فلو اضيفت الى اسباب لخرج الاداء المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات
عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تع وذكر بعضهم ذلك في العبادات
خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال
العباد فيجوز ان تضاف الاموال وقتل النفس للعقوبة الى الاسباب ونقل الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تع وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام لكن
انما نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تع وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد
الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر
فسبب الايمان بالله تع اليه التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تع من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم
وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب
الله تع الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين فالزمنا الحكم سبب
بعد ظهور السبب ومعنى السببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل
العبد لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ايماني وذلك ان الحادث يدل على ان له
محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم فوجوب لوجود ينبغي
عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني
على ما فسرت لما كان القائلون بقدم العالم الزماني وحدوثه بالذات يعني المسبوقية بغيره و
الاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تع لانا نقول من جملة الايمان بانه صانع العالم

بارادته

بارادته وانه المختار لا يكون الاحداث ثابتا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى
كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تع سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وهو حال
اكثرها وقوعا واكثر اشتهادا وما ثانيا اذ كل واحد شاهد نفسه والسموات والارضين فكان تلازم بها
لكل منهم من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجوده
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حق الابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان
قبيح لانه لا يحتمل عدم الشرعية عنه اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط
عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا ارتد الكافر او من فاكره على السكوت عن كلمة
الاسلام وعند الاخرس ووجوب الاداء مبني على الفعل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب
عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبال فلم يبلغه لا يكون معذورا
لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ واما الايمان والرفع والايمان ليس
كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر والصلاة
اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر وتحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور
به نوعان مطلق وموقت والزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو
نصاب وجوبا لزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا عشور اموالكم وتضعيف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى ووجوه
الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا انه كامل الغنا يكون بالنماء ليتيسر الاداء فسال الخلفا
الحذوة ويبقى اصل المال فيحصل الغنا وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا
واليسر لكن النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها
اثر في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل بما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال صفة
النماء والمال بصفة النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحال وتكرر الحكم بتكرر السبب

لا بتكرر الشرط وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر الذي يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسمي به باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على كل من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء لعدم تحقق جزء من الليل وليس يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل يرفع وقتا الواجب ووقت الصوم هو النهار وذهب الاكثرون وهو المختار عند المتأخرين ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة والصاحب اي الملابس بخصائص شرائط وجوده منفرد بالانتقاض لطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواب النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر ومن انما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة من تدل على انتزاع الشيء من الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستعمال اما ان يكون لانتزاع الحاكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانت نائب عنه كما يقال العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم في من يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مال والكافر ليس باهل القربة والفقير من يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ الاخراج على الجواب وذكر في الاسرار ما يصلح دليلا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب ويعده صدقه والظاهر انها عليه كالنفقة والمولى نائب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة في ما ملك عليه فمع اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر

بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراده انه بل بالاستعارة كما ان الاضافة الى غير السبب مجاز فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد

ان يجعل

ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فبتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لا استطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير والوقت شرط جواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ الجواز بدون الفعل ولا وجوب بدون الاستطاعة كما وللعشر يعني ان كلا من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بعض الخارج فلا بد من حقيقته والخارج للخراج مقدر بالدرهم فيكفي النماء التقديري تحقيقه بالخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية لكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وذلك بالارض وبما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار المقابلين بها عن الاداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم بمنزلة النصر على الاعداء وسهم في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لما انه جزء من النماء اعني بالخارج من الارض قليلا او كثيرا بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغر والاكبر ولا قبال على البعض المذموم بلسان الشرع والذي هو من رأس الشيطان ومنه ايضا يصلح للدلالة والعقاب وضرب ما هو بمنزلة الحرية ولا خطأ في مثل ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف

وكالحتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر في الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض و
سبب العشر الخارج من الارض وكالطهارة اراد الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة وثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلى بلا
طهارة على سبيل الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدى الله تعالى بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها ودليل الحدث
فبوجوب الطهارة على الحدث يكون شرطا ولهذا لو توضأ قبل الحدث كالو توضأ قبل الصلوة
ولسلام الى وقت حضور الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث
سببا لان الشئ ما يفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل
سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها فلا ينافيه بل يفضى اليه ثم يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب
الطهارة وهى شرط للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر
عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها فهذا خلف لانا نجيب عن الاول ان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى
بان المشروط هو صحة الصلوة او مشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة
لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها والمقدم غير المقدم والحدود
والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من
معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا كالفطر في رمضان من
حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ والصيد للمحرم ونحو ذلك فانها كلها جهة
من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنى فانه يلاقى حراما ظاهر
هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة
وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازا بنا الكلام ههنا
على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ره ان سبب الكفارة هى اليمين

وثبوتها

بلاخلاف

بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب لصفة كونها معقودة لانها دائرة بين الحظر
والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك
حرمة اسم الله تعالى والكفارة تخلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع
بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعنى البر لكنها قائمة في حق الخلف
فالسبب في الاصل والخلف واحد ولشرعية المعاملات يعنى ارادة الله تعالى بقاء العالم
الحين علمه ونهاية سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك اذ الله تعالى قدر لهذا
النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط الاعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك
يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث
وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة عند الشارع بها تحفظ العدل والنظام بينهم
في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلائمه
ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات
وللاختصاصات قد يسمون من الاحكام ما هو اثر افعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية تشبيها بالافعال التى هى من اثارها
وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الظنية الشرعية العملية على ما مر فهى اما ان تتعلق بامر الاخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما
ان تتعلق ببقاء الشخص وهو المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار المدينة
وهى العقوبات وبهذا الاعتبار والتركيب جعل اصحاب الشافعى الفقه اربعة اركان ولما
كل من ذلك ما يناسبه من التفصيل واعلم ان المتعارف في العلة والسبب
ما يكون له نوع ثابت ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا في الاحكام وكان المصطلح فيما
سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب فكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه
سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى الاختلاف الاصطلاحات انه لا ...
نفيا للتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها

واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية
وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول
الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فلا يتخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم فهو الثالث كحل القيد قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني
كشق زق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام ره
قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط
ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد
يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهي معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان معنى السبب وان
كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر لان الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلاة
واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفا فاما ان يكون بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة
كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق فانه في معنى
ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد
مر اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه
فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط لانه شابه العلة في
توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد
قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي
بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ثم رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى
المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها ف
اذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود
العلة باعتبارها ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه
بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة لكمال العلية ومع وجود الصالحة لا
يضاف الحكم اليها الا جهة الاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف

والاخرون بانه

والاخرون بانه دخلها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة
قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول لا يرجعوا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك
الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كشهود
التخيير فهو فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر والحكم
يضاف الى العلة دون السبب كما فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشهر
فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام ره والمذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر
انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا لا يوجد فيه معارضة
العلة لكنها تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع رجلان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر
مثلا ثم قال ان حل قيد عبدي فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتق
العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة ره يضمن الشاهدان قيمة
العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بدليل الاقتضاء بخلاف ما اذا بان
الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفي ما نحن فيه
قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد فاذا حله نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من
المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة اليها
لانه تصرف وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم
وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه ينبني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا فان العبد رقيقا بعد القضاء
ويعتق بحل الولي قيده ولا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه
العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاقتضاءات

الشرعية هي البضع المشروع حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة للملك
هي الشراء دون القضاء خلافا لما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي بشهادتهما لان العتق محل النظر
وفي العجائب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي
شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم
بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه
في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما ثبت بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة
وهو حكم مؤد الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان
اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اما لخلوه عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون العبد
حرا او طالق لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مشاحة للاضافة الى الحل المحقق لعلة قبله ظاهرا وباطنا
مع ان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان ورود القيد متحقق الوجود
والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان متحققا يعترف به المالك
والشهود قد شهدوا بوجود المعلق كان ذلك في معنى التخيير وكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق
في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا
شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء منقول الضمان
على السبب فلا بد من اضافته   والمشي مباح وان كان سببا وهو شارك العلة في الاتصال
الى الحكم والاتصال به فقد تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط لا
ان الضمان ضمان فعل لا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح
وهذا مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذنه
الحافر لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال الماشي في نفسه وان جرى بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر
ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي
انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي   بخلاف ما اذا وقع نفسه في العدوان فانه لا
ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط   واما

نفع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه
ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر لانه لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك
وهو ان الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار
غير منسوب ذلك الى الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق او التعليق هو فعل المعترض
على الشرط بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق
الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على
وجه ينفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب
الضمان عند محمد في فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر
هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع   لا يضمن عندنا اشعر بالخلاف
وليس كذلك   فان الحل باب لكون حل القيد في حكم السبب تعليل لعدم الضمان وتعريض
ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض متقدم على
انعقادها علة لما سبق من التعليق منع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى
تنعقد العلة بحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى العلة
لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه
مستخدمه وفيما نقل في بيان تقدم السبب على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب
انما اخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء   لا اي المجهدة ان فعل الطير
والبهيمة هدر شرعا فلا يصح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران على الخروج
عادة فعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون الفعل فعلا هدرا
بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام الشرح ليس كما ينبغي

حنيفة وابي يوسف رح انه ان جعل الطير والبهيمة هدرا في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه
لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير
ممنوع كما اذا ارسل نحو مخمص كلبه على الصيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل
لان فعله وهو الميل الى السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة
الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء
على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب انه في الباب شرط العلة
لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح للضمان قلنا ولذلك اي الفعل الطبيعي فينبغي
ان لا يضمن في صورة شق الزق فاذا قال الولي فانه عورض بان الظاهر ان الانسان
لا يلقي نفسه في البير لجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق
الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعمد منه واما شرط
اسما لا حكما كما قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فاول شرطين يجب الوجود
شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فدخلت الدارين وهي في نكاحه
طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق
اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك
حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها دخلت الدارين في غير
الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بانتفائها فلا يشترط الا عند
الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر
ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء فيشترط في احدهما الملك فكذا في الاخر واما العلامة
فهي على مقتضى تفسير اللغة ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه من وجه بل من جهة انه يدل
على وجود ذلك الشيء وقياس الشرط كما العلامة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه
وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم

عليه

عليه ولما تقدم على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة
ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم كشروط الصلوة وشهود النكاح كما في الكشف وهو
حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف والجواب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في
الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشي عقلا او شرعا فقد يتقدم على
صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كحفر البير المتاخر عن وجود
ثقل زيد فقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر يكون اقوى بواسطة
اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم المقارنة بالحكم يسمى علامة و
حاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهة العلامة في
عدم الاتصال بالحكم ثم تمام كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي
قد يكون متقدما واما المتاخر فهو والعلية كما في تعليق عتق العبد يكون فيه
عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة
ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولد يسقط
في البير بعد حصول حفر البير فان ثقل الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك
عن الارض ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى
العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محل النظر الا انه لا خفى في انه ليس
شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها
كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب وبعضها
مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة فان قيل في معنى
هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي انه عتق هذا العبد لا يثبت بشهادتهما
الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول
الشهادة في العتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان
والمذكور في الهداية واكثر الكتب ان ثبت العتق تقررا على الولي الكافر ولا

ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان الشهادة
بهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضررا للاول ترجح على الكافر فيقبل والثاني اي المسلم
يقبل وههنا لا سهما اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت
بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب اصح فلا تاثير له في معنى العلة ليكون اثباته
اثبات العقوبة وهو يصلح الضمير للشرط وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل
وهو في ما ذكر اي احراز المسلم في هذه الصورة مكذبة في ادعاء الرق ودفع لاعتقاد الرجم وحاصل
الكلام ان امتناع قبول الشهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحدود وذلك منتف في الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لامتناع لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما
فلا يقبل في صورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم
وعند ابي حنيفة رح انه لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة
بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او
رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من
ذلك دليل يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة واذا علق بالولادة
طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا او لا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد
اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة
لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة
ويثبت ما يتبعها من الطلاق ونحوه وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة
رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابته
الاشعر في نفسها لا في استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب و
شهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان الولادة اصل لاثر فرعا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الولادة
هو الاول دون الثاني فاما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم بالولادة فظهر انما الثبت
العلوق كذا في شرح التقويم بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة تترتبان على الرمي
والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة

وكذا في

وكذا في حق الجلد فينبغي ان تقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند ابي حنيفة
رح فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل
ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل
الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني من جهة قلنا لو سلم
ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة
لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على ان في جعله علامة لا شرطا حقيقيا وفي حق الجلد شرطا لا علامة
وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه
فيكون شرطا قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد
بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة تدفع معنى الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة
فاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم تكن جناية محضة
كان ينبغي ان يتعلق به الحدود والشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يمكن من امكان الشهود
وهو آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام والمجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رح ولم يجئ
هم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا
انه عجز عن احضارهم بموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوتنا لفسق ورد الشهادة
مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة وجهة
الجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر
الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على الزنا للمقذوف
قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف ومقبول الشهادة لكن
لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحدود واختلفوا في حد التقادم
فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر
باب المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه
اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يمكن له وجود اصلا

والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب و
النية في العبادات ثم مع وجود الحسي اما ان يكون له وجود شرعي ام لا وكل ذلك القسمين اما
ان يكون سببا للحكم الشرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرايط يحصل من
اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانتفايها ومعنى
سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة فعل المكلف
كالزنا لوجوب الحد واثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لحكم شرعي
لبطلان الصوم اصلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفايه ثم حال الموجود
ثم ماله وجود شرعي ان يوجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل
لكن من حيث انها ذاتية وشرايطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل كما فهو صحيح بالاصل
والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف
المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير وسمي فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه
وطراوته وبقي اصله وان انتفى شي من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لا
نتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد
والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل كما اطلقوا على البيع بالميتة والدم نادرا لفظ الفاسد
و... لفظ الباطل مما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله
ثم المحكوم به اما حقوق آه المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد
فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله
تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
على التساوي في اعتبار الشرع واما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات الله خالصة كالايمان وعقوبات
كاملة كالحدود وعقوبة فيها معنى العبادة كالعشر وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دايرة بين الا
مرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم فذلك بحكم الاستقراء وكلا اي كل واحد من الايمان وفروعه

مشتمل

مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا يعني
ان كل واحد من الفروع مشتمل على ثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنايها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات
من فروع الايمان وزوايده لا ينافي كونها في نفسها منقسمة الى اصل وملحق به وزوايد فاصل الا
يمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة
محمد ص وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة و
لهذا قال النبي ع الايمان ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان
معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر به بالفارسية بگرويدن
وراست گوی داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رييسهم
فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي ص كما
يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق با
صل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان
معدن التصديق هو القلب قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وتعسره كما في
المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الايمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في
الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة
والعرف الا ان التصديق عمل القلب خفاء فيطلب الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
الخفي الغريزي فانه ليس اصلا في احكام الدنيا لابتنايها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي
فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على انه اصل في احكام الدنيا مع قيام القرينة
على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق
احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه
هو تبدل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون
الاعمال نفيه لصحة الكمال بناء على انها متممات الايمان ومكملاته الزايدة عليه واما الفروع

فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتاليته الايمان شرعت شكراً للنعم الظاهرة والباطنة لما
فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع
الامارة بجوعها خالية الا مقصودة بالذات وزوايد لها مثل الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد و
تكثير الصلوة حقيقة او حكماً بالانتظار على شريطة الاستعداد ثم عبادة فيها مونة كصدقة الفطر و
سميت بذلك لان جهة المونة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادايها ونحو ذلك مما هو من
امارات العبادة ولما فيها من معنى المونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات
الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتباراً بجانب المونة خلافاً لمحمد رح فانه اعتبر جانب
العبادة لكونها ارجح   ومونة فيها عقوبة لما كان المونة في العشر والخراج باعتبار الاصل
وهو الاصل على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النما
والعشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميناً مونة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان
في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل
الدار طوعاً او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج لكن يصح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو
اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة
بالمسلم والمونة اللايقة بالمسلم لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المونة راجحة فيه لكونها باعتبار
الاصل اعني الارض والمومن اهل المونة فيصح بقاؤه وان لم يصح ابتداؤه ولما كان في العشر معنى
العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه ولان في العشر ضرب
من الكرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه
مع امكان العشر واما بقاؤه كما اذا ملك ذمي ارضاً عشرية فعند محمد رح يبقى على العشر
لانه من مون الارض والكافر اهل المونة ومعنى تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
يضاعف العشر لان الكفر ينافي القربة فلابد من تغيير الاصل والوصف جميعاً فالتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر [illegible]
فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي

هو من

هو من خواص الكفر وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجاً لان
العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف يثبت بالاجماع
على خلاف القياس في قوم معين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم
من الروم فلا يتعدى اليه مع امكان ما هو موضوع في الكافر وهو الخراج   وحق قايم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدى به بطريق الطاعة كخمس المعادن والغنايم فان الجهاد
حق الله تعالى لاعزاز الدين واعلاء كلمته والمصاب به كله لله الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتناناً واستبقى الخمس حقاً له لا حقاً لزمنا اداؤه طاعة فكذا المعادن ولهذا جاز خمس الغنايم
الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة   وقاصر كحرمان
الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان
في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء القتل [illegible]
شرع القتل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره فيه بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث
قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر و
التقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب نحو حفر بئر في غير
ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان السبب
ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب لا العلة فان
قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان النايم الخاطي
يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاب في بعض المواضع تفضلاً منه
ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم   لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا
فرق في التلف بين المباشر والمتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يجب في حقوق الله تعالى بانه منزه عن
ان يلحقه خسران يحتاج الى الجبر بالضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق
الثابت لصاحب الشرع الغايب لفعل يضاده كاستبعاد الغايب بالقتل وليس المراد بالمتلف
هو المحل اما في القتل فلان ضمان المحل الدية والقصاص واما في غيره فظاهر

وهي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون
الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة تمسكا بقوله عم
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فقد حمله المص على انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة
الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل
عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون محض الجناية غالبة فلزم ان يكون في جزائها
جهة العقوبة غالبة وهذا بيان نقلا واستدلالا اما الاول فلان السلف قد
صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة
غالبة ان تسقط بالشبهة وتتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة
واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تتداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرة او مرتين
او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متعددة لزم لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان الظهار منكر من
القول وزور فلا يصلح جهة كونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الجاهلية
للطلاق فيحتمل النسبة للكرامة وهذا يدخل في قصور الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك
لكان جزاؤه عقوبة محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول المنكر لانه تم عطف
العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت للحرمة الثابتة
بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة
المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة
خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى
الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية بلغ ان شهوة البطن امر معود للنفس يجتمع فيها الريان فوق ما في
سائر الجنايات فصار الزجر فيها اعلى وان العبادة تبقى قياما وعدم نفسها الى الافطار طلبا
للراحة فتأمل فيما يجب على المشقة ان زجر لا محالة وفي باب الكفارات بالعكس الا ترى انه لا يصلح
للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما ندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة
به تعلق الاحكام بالعلل فهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة

به تعلق

به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزجر فيما ينبغي ان يجب تحصيله لا يليق بالحكمة
وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عم من افطر في
رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه القوم ان كانت العقوبة غالبة في كفارة
الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار
بصفة التعمد الذي به تكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل على غلبة العقوبة كما هو
مقتضى كمال الجناية الثاني ان الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء
حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر فيها كمال الجناية لما اسقطت بالخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة
الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على انه جناية كاملة حتى كان
ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطال الحق الثالث
اذ لا قصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق هذا الاعتبار وقصورها في الجناية فلم يجعل الزاجر
عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا وهو اي الكفارات
عقوبة وجوبا يعني انها تادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب ويؤدي بطريق الفتوى
كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان
العقوبة والزجر فيها اي تبع اذ لا معنى للزجر عن قتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق
كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه
مأمور باقامتها واما عكس ذلك فهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف
وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور فسقط هذه تفريعات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا وعبادة اداء يخرج النظم عن
نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر
بحسن النظم ويستقيم المانع التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة
تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد
بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما اجامع زوجته او اكل

طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كما قيل يسعفه اوتريد بحرمة

انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد

شهادته بتفرده او بفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته في هذا اليوم

ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة بان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فثبوت شبهة حل الافطار اذ لو

كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضي برد شهادته

خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فيقضي القاضي به فقتله الولي

وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند

الش فيجب الكفارة بان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي كما اذا شهد جماعة على

ما يدعي وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا يجب لزمها

الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر

ثم مرض اما الحيض فلانه لعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق

الصوم فيتحقق في هذا اليوم منافيا في الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو

اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم بان

السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط

الكفارة لانها تجب حقا لله تع لما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه

من قبل من له الحق وما اجتمعا اي اجتمع فيه حقان وحق الله غالب كحد القذف

فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول

يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد

ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام

وما اجتمع فيه حقان وحق العبد غالب كالقصاص فان الله في نفس العبد حق الاستعباد

وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين وإخلاء للعالم عن الفساد

الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة على الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق

العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال

وامّا حد

واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله

وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله بمقابلة الفعل وعند الش في اذا كان

الحد قتلا ففيه حق الله تع من جهة انه فيه معنى القصاص من حيث لا يجب الا بالقتل ثم

بتبعية اهل الدار بعد ما صار بتبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد

واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت بتبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه

مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام

فهو مسلم بتبعية الدار فان لم يوجد اي بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع له في الاسلام فلو

مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عدم الابوين ليس التبعية

خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كان البنت خلفا عنه في الميراث وعند عدمه

يكون ابن الابن خلفا عن ابنه لا عن ابيه ليلزم خلف الخلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد

يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه لكنه اي التيمم خلف مطلق

يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا نقل الحكم في

حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تاديه الفرائض به في

تحقيق وذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا

حكم الخلف اذ لو كان خلفا عن اصل فان جعل التيمم خلفا عن اصل فان جعل التيمم عن التوضي وحكم

التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو

كانت خلفا في حق الايمان لا الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه والاباحة مع قيام الحدث

فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة

الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت

ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد

فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قلنا انه اذا كان معه اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس واشتبه

عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله

بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجب التحري لان التراب طهور مطلق عند

العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم
واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين ولنا
اذا وجد التحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين
بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل
التحري مبني على انه لا صحة بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز
مع امكان التحري ولا يجوز التيمم في ما اذا تخير فتفريع المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى
انه انما يكون بقدر ما تندفع به الضرورة مع اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا
انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع
ثم عند اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة
وابو يوسف رح الخليفة في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تع نص عند النقل الى التيمم
على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة الماء حكمية
فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو عشر حجج ما لم يجد
الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من
الزيادة في شيء لان معنى الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى استيفاء التيمم عن مسح الرأس
والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم بالمتوضي اذا لم يجد المتيمم ماء
لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل
على الماسح من ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي
ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه
به كما اذا اعتقد ان امامه المخطي في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخليفة في الفعل بمعنى
ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء
المتوضي بالمتيمم كاقتداء المؤتم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق
ما ذكره الكاكي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم

عند زفر

عند زفر وان وجد المتوضي ماء وشرط الخلف اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم يعدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى لمصير الحكم الى
الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصوله
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كالحلف بمس السماء فان اليمين
انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة لانه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في
الزمان الماضي فانها لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك
باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته
لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون
جسما ولا جسمانيا ولا تتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد
الغير المتعلق في البدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال الغير المتعلق بالجسم
لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على جسم الحيوان وادعى
الحكماء ان العقل اول ما صدر عن الواجب تع واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله
تع العقل واما غيرهم فانهم قالوا انما استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على
مقدمات فاسدة كقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة
النفس الانسانية بها تتمكن من ادراك وهذا معنى ما قال القاضي عضد فيها
فر العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهذا معنى العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها
ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما
يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك

من المعاني المتفاوتة فلجيء في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدى به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه العقل بتأمله بتوفيق الله عز وجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات لا انما كان ظاهر هذا التفسير
اخفى من العقل احتاج الشارح الى توجيهه وتعيين المراد فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك
الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن
الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي هو اول ثم فسروه هذا التفسير ويحتمل ان يراد به هنا
بل لا شك انه يغني من هذا الجوهر عن نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يوثره
في النفس وبعدها الادراك وحاله في نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارها بالنسبة الى الشمس كما ان
بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور
اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير واضحا به بذلك النور طريق
يبتدى به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى
اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب
وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدى والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه
ادراك الحواس فيبتدى اي يطلب المطلوب القلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة
فيدرك القلب بتأمله اي المقاربة اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والعاقلة لا بتأثير العقل
او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم
ان العقل الذي يحصل الادراك باشراق وافاضة ويكون نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار
على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام
الشارح تسامح وقد يطلق العقل على قوة النفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل با
عتباره يحصل للنفس مرتبة الرابع على ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف
الحجب بينه وبين الطالب والهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه ما قبله النفس
لهذه المعاني فان قيل من شان قوة التأثير والفعل هو معنى القابلية التأثر والانفعال فكيف
يفسر بها قلنا هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وهيئة المعدات والتصرفات فيها فالقابلية

من حيث

من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام بتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها
تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة
الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان تكمل جميع الآثار وتحصل غاية
المطلوب وهذا شامل للمراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب
قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرفها القلب بحسب العقل فيما ارتسم في الحواس وليست
حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار رقيها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
لحصول المطالب فجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوة النفس التي بها تتمكن من اكتساب
العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك
الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار والقرائن على تاثيرات المؤثرات مثل استدلال العالم
وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات
وبان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا
تنتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واثبات
تحقق المراتب الاربع هو ان النفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها
عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن
الموضوع مكملة اياه وتاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضرور
يات ولترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية
من العلوم مستعدة لها فتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
من الصور القابلة لها وذلك كاستعداد الطفل للكتابة ثم ادركت الضروريات استعدت
لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ولو
ادركت النظريات وجعل لها القدرة على استحضارها متى شيئت من غير تجشم كسب جديد سميت
عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا
لاستفادة هذه الحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل عيانا

المحققين ان العقل المستفاد هو حصول اليقينيات وحصول صورة المعقولات للنفس وهو ظاهر من
التسمية بالمستفاد فان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده
وايضا جعله الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة الاستعداد لنيل المجهولات النظرية واما جعل المستفاد بعد مراتبه الاربعة
فانما هو باعتبار الغاية وكون الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب
الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب
استعدادات مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمالها كالرابعة ويطلق على النفس
ما لها في هذه الاحوال ولا شك ان النفس في كل حال من تلك الاحوال القوة لم تكن قبل فيطلق على نفس
القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية
هي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يمتاز الانسان
عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات فاعلم ان ابتدا
درك الحواس يعني ما ذكره في تعريف العقل لادرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر للطريق
ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله
من حيث ما متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عايدا الى حيث اى طريق يبتدى من المقام الذي ينتهي اليه
ينتهي درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية دركه فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام
المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة يعني اللمس اي قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد و
الرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها
الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين
يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها صورة المحسوسات لا بعينه فان المحسوس هو هذه
اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل هو صورة كما ان المعلوم هو ذلك الموجود
والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام

المحسوسات في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف
الاول من الدماغ كانها مبادي الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة
في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم
وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص بها تدرك المعاني الجزئية الغير
المحسوسة اعني التي لم يتاد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة
عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم
فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزو الاول من التجويف الاوسط
من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم
كانسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وكما ليس بمعنى احدى المدركات من الطرفين فهذه القوة يستعملها
النفس على اى نظام يريد فان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة
وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا
بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل ذلك القوة وغلط ما في كلام المص ليس ترتيب هذه القوى
الموجودة في المحال على ترتيب تقدم افعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يجرب ثم يرتسم
منه المعاني ثم يحفظها ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل كذا قال ثم بعده الحافظة ما شاء
بالحفظ بعد الى ان تعلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعاني والحفظ
المتفكره اياهما من الطرفين يترع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لا
بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية بل تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة
الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن عقل الفعال المستقر بها المناسبة
ما بين كلي وجزئياته وهذا تمام التفسير يعني ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به
التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم
الظاهر ان التعريف المذكور ليس بما ذكره المص وغيره من الشارحين فانه لا يحتاج الى هذا التطويل لكن
عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية وما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يتضح به
الطريق الذي يبتدأ به في درك الادراكات من جهة انتهاء درك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه

لا محالة فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات والمعاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما تسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا تحتاج الى العقل الذي
يحصل بعده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوكه لادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال
على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور النفس به يهتدي في
سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب
المقدمات على ما ينبغي يهدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام   ثم معلومات النفس بعد
بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجودات لم يكن
لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعلنا الا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء
تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية يحصل للنفس القوة النظرية
والعملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات
وبهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق التكاليف ومخالفات
للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني
فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مهياة لتطوع القوى فاذا عرفها بالخيرات
فاذا اكتسب بالشر والخير وعرفهما من حيث انهما خير وشر تحركه البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات
والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وارتفاع الموانع
من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة ذلك الفيض المنبسط دائم الاشراق لا انقطاع يقتضيه
ولا صفة من جانب بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات على عدم العقل استدلالا لا من وجود
الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم
على عدم الملزوم   ثم لما كان يعني ان العقل يتفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء
اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة
اعتدال الابدان ونقصانه وكلما وجد البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة
عليه افضل واكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة

المرآة

لانه

المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهو معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر
في قبول النور وكذا خفاء في ان النفس كلما كان افضل واكمل كان النور الفايض عليه من ذلك
الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء فاليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان
الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الكمالات
المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت مناسبة بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لان ازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص
تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف يقدر الشارع تلك المرتبة
بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمة كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال
العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام الجواذب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
يستفيد العلوم ابتداء ويتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة
للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي بامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك الى الكمالات
قدر ما ترى من المصلحة في تحصيل الكمالات   وقد سبق في باب الامر ان العلم ان المهم في
هذا المقام تحرير البحث وتلخيص النزاع ليتاتى النظر في الجانبين وتظهر صحة الخطأ ولا نزاع للمعتزلة
في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان
وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل فان للعقل دخلا
في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا
صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه
الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة
الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق
ذلك   قطعا للدور يعني ان الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء وتاييدهم له
بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور

ادلة م

معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم انما يدرك المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العقلية والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر

فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به الشارع لما ذكرنا بطريق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم الله تعالى كما راى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم والصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كذا في الكفاية

وان كفرت اي المراهقة تبين من الزوج لانا اذا وضعنا البلوغ موضع كمال التمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال في الكفر فلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر جاز بعده وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان يعذر المراهقة كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانها تبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره وكذا اي مثل الصبي البالغ العاقل الشاهق في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار لدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور الا ان المعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق تعذيبه وان لا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رح حيث قال لا عذر لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان بمجرد عقله بل يعذر فاتله الجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم

قاتله

قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهلية المحكوم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وثانيهما اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء وانهم يعبرون بها عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق عليه وله وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا والعهد هو العهد الذي جرى بين الله وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المقررة من الاستدلال الانسان قد خص من بين الحيوان بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يحملها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يدل على ثبوته وصف مغاير للعقل والجواب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في الحيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب ويثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب عليه نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهدة والمروءة

ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس
رقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد والرقبة
تعبير للنفس والعهد تعبير للازمنة وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال و
المقصود واضح وقال تع واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل
والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا
قوله تع وكل انسان الزمناه الاية تمثيل لزعم العلم له لزوم القلادة العنق من غير اعتبار
استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك
وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك لبل علماء البيان واما قوله تع وحملها الانسان
والمراد بالامانة الطاعة الواجبة لاداء المعنى انها لعظمها لو عرضت على هذه الاجرام العظام
وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته
لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما بحيث لم يف بها ولم يراع
حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى
هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن
عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم
عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما شق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل
الامانة العقل والتكاليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم
اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من
القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان
يكون مهيمنا على القوتين وحافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف
تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات ان للانسان وصفا يصير اهلا لما
عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من
مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه
شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل الى ذلك فواتح

واقيموا

واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فعلى هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه
وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان
فيلزم ثبوت الذمة بكل ذات فان قيل سانحا السانح ما ولاك ميامنه اي مر من
مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير للطاير لما هو سبب للخير والشر من قضاء الله تعالى
وقدره وعمل العبد فاما قدر للعبد بمنزلة طاير يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى
ما في كلام المص من التسامح حيث جعل الطاير استعارة للخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال
العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير وشر وجعل الطاير عبارة عن الخير والشر
المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر كلا لعذر على التقدير والتفصيل بالاظهار في
الاتحاد وفي كلام الحكماء ان القضاء اشارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و
اللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها مفصلة منزلة
في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز رجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم وقريب ما يقال القضاء في العلم والقدر في الارادة وقد يقال ان
الله تع اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فههنا شيئان الارادة والقول فالارادة قول والقول
قدر وهل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل
بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون
له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فتصير ذمته
مطلقة بصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه فكان
كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف
بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء ولحقه حرج بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى
تفصيل الواجبات وتمييزها يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب
كيفية القريب فانه صلة بنسبة الموصي من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه

اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها اشبه الاعواض من جهة انها وجبت
جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب
بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط
بمضي المدة اذا لم يوجد الالتزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان
كانت صلة الا انها تثبت جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف
بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة
لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى لقوله وان كان من العاقلة
فالعبادة لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي
لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل
اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب
اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر ان لم يخل عن فائدة وحدوث العالم
هو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باصل فلو ادى الايمان
باقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد
البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم و
الاغماء بخلاف نفس الوجوب ولا يحتمل النفل ايضا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي
يصلح الا السقوط بحالة الصبي ما لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو
يابى بعد ما عرض القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما
لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكنه اذا ادى يكون الايمان
المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد
وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا واما المالية فلان المقصود هو الاداء بنفسه ليظهر المطيع
عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى
يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا للعبودية

ولا يلزم

ولا يلزم من معصية البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء
في حق من علم الله تعالى منه الايتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل
قد تجري النيابة في المالية كاداء وكيل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب
بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنيب فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي
ومؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب اصالة والقصد لا تبعا لغيره من معنى
العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف
وليس بمقصود   والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة
البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهي
بالبدن فاذا كانت القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في
الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة   فالمثبت بالقدرة الناقصة اقسام
لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن
واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها
مذكورة في المتن   وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه
نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث
يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرورة فيه لان جهة لزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه وانما نفس الاداء وصحته منفعة محضة لا ضرورة فيه فان قيل
نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث و
الزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام ولوازمه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو
لظهور ان الايمان وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي وضع له
لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه يعتق عليه
مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك لا بعوض لا العتق الذي يترتب عليه في
هذه الصورة   الا ترى انهما يحرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية

بيننا في ما ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اصرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونه من القربات
والعزائم لانه من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان   واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر
الايمان اذ لو عفا عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته و
احكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق الرب سبحانه وتعالى فيصح ارتداد
الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم
به عقل وكذا في احكام الدنيا عند محمد وابي حنيفة رح حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث
من مورثه المسلم لا انه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر
ما فلم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل
بلا عهدة اي لا يلزم والعبد يتصرفان بطريق الوكالة لان ما فيه احتمال الضرر يتملكه الصبي
الا ان باذن الولي فيندفع تضرره بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة   ولا [illegible]
لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة انه ضرر
في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق
بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وهو صغير   الا القرض اي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز
للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في
ذمة من هو في غير ملي في الغالب فيشبه التبرع لا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا
ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من
غيره دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا
وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع محتمل الربح والخسران وكذا الشراء و
والاجارة والنكاح المصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشي باضعاف
قيمته كان ضررا في نفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر احتمال الضرر يندفع بانضمام راي
الولي   فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر واذا باشره الولي
بنفسه وذلك اثر بملك العين اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجر عينه
له   ولو سع طريق حصول المال المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي

وعندهما

وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رح انما هو بطريق
انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة
فخر الاسلام ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث
جاوز تصرفه الى التصرف في الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان يعمل هذا الغير
خصوصه بان يجعل بيده نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه   واما الوصية فباطلة جواب
سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل به الثواب في الآخرة بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضررا بزوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير
كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد
بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرره بابطال الارث
الذي هو نفع المورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لانه غاية بيان الضرر في الوصية ويلزم منه
صحتها باذن الولي ولا دلالة في ذلك بل بطريق الجواب اما الاول انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض
والنفع الذي تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا اعتداد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف
قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء فلا يخفى ضعفه ويمكن
تطبيق جواب المصنف على التقدير بان يقال مراده ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا
وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم
الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ
كما للمصلحة كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر   فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها
شرع فيما يعترض عليها فيزيلها او احدها او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع
عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وسدى ومعنى كونها
ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها فـ
السماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان

والجنون

والنوم والاغماء والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما باستيلاء الشيطان والقاء الخيالات الفاسدة بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات التي على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي نفس الوجوب لكنهم قالوا ان الجنون اما ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طاري فليس بمسقط استحسانا لوجوه احدها الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والملك من باب الولاية بدون الذمة لا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا لزم للخروج في القضاء بعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وبخلفه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف سقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما زوال الجنون بعد الجنون دليل على حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه الفرق امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فانه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل الحقوق فيلحق بالعدم ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة

عن تعاقب

عن تعاقب الاوقات عليه وليس له حد معين فقدر بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الغلب وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار لتناكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا رح اعتبر نفس الواجبات اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوة ستا وهما اعتبرا جنس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء اذ عند محمد رح لعدم التكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات فانه لم تزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لانه شرط للمصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل وظيفة الصوم لا يدخل الا بعد مضي احد عشر شهرا فيصير السبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لانه السنة وان كثرت لا تماثل الفرض وان قلت فضلا ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب كل الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح رواية هشام عنه نقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى وايمان المجنون انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى واذا اسلمت امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني انه لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخر الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان الصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخر ضرر بها وتجعيم ما فيه من الفساد لعدم المجنون على الوطي ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا ولو كان مسلمان فارتدا فلحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر بالتبعية يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة

تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه محكوم مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما
ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال
انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد به
شرعا لانعدام تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازه الولي ولا يلزم على هذا
الحرمان بالكفر والرق كما اذا قتل الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا
ولاية له وهو السبب وهو الارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا وليا يرثني واما الرقيق
فلانه ليس اهلا للملك وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول احواله
عديم العقل وفي آخره ناقص العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا تمنع
صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق
عبده ولو باذن المولى ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن المولى ويطالب بالحقوق الواجبة بالا
تلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات
انه يجب عليه العبادات احتياطا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل الا استدراكا لما يتبع لانه لا فرق بين
المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخر عرض الاسلام لان اسلامهما يصح وصح خطابهما فيما رجع
الى حق العباد خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح التقويم وغيره ومنها
النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يمكن ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا من النسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا
في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال
انسان ناسيا عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل
في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه
فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة

من النزوع

من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي له ولكن ليس هناك ما
يذكر احضارها ما لم يات امر آخر او داعيا على النسيان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل
صلاته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية
الى السلام ومنها النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ
الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف
الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع
الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالا
ذمة والاسلام ولامكان الاداء انما يسقط الوجوب بتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد
الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها وفي لفظ عن
اشارة الى الوجوب حالة النوم والا لما كان نائما عن الصلوة وابطل اي النوم
عبارات النائم فيما هو مبني على الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق
لانتفاء الارادة والاحساس في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فاذا قرأ في صلاته
لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم
فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ
ويبني على صلاته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك
بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس
ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تعريف مسئلة القهقهة
على ابطال النوم عبارات النائم ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن
القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد ينقطع

علية قوة تسرى سريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتنتشر في كل عضو قوة
يليق به وهم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة
والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمدد الاعصاب وارخائها
لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع
وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر
تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة بحيث تتعطل
تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كا
لجنون ولا العصمة منه الانبياء عم ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخر الخطاب وابطال
العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة لقواه والاعوان كذلك فيكون اشد في العارضية وما تعطل القوى وسلب
الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويعلو
الانبياء بخلاف النوم فان سببه تصاعد الابخرة اللطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا لا
ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه وقليله وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان
مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا
بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته
لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب   ومنها الرق وهو في اللغة
الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع
لم يجعله الشارع اهلا لكثير مما يملكه مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق
الله ابتداء ثم صار حقا العبد بمعنى انه جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله تع بجعلهم عبيد
عبيده متملكين متذللين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا
للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى
انه يبقى رقيقا وان اسلم وانتقى   وهو اي الرقيق لا يحتمل التجزي وهو بان يصير المرء

بعضه

بعضه رقيقا ويبقى حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيها التجزي وكذا لا يتصور
ايجاب لعتقه على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق
بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال [illegible] لامتناع تجزي
الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء فان وصف المالكية يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع المملوكية
حق الخدمة في البعض الاخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي
ولانها مبنية على الكمال الاهلية فيعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان
فلا يجتمعان لجيب بانه لا يدل على امتناع ان يكون الموصوف بالجزئية بعينه موصوفا
بالرق ولا قائل بذلك بل المحل يتصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه
قد اجتمع فيه مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين   وكذا الاعتاق اختلف
القايلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رح الى عدم تجزيه
بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لان مطاوعة يقال اعتقه
فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء
لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بينهما كما مر انفا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع من
المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل العتق والاعتاق هو
العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما يستلزم تجزي الاخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق
يتجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل
يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت
مع ذلك [illegible] المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يودي السعاية ويسقط الملك بالكلية
فيعتق حينئذ لان الاعتاق ازالة الملك او لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالكية
والملكية وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زال الملك بالكلية يستلزم زوال
الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك
المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء
المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون افسادا للبعض من غير [illegible]

العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما بقي شيء من المكاتبة فإن قيل في
إزالة كل الملك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أجيب بأن الممتنع للعبد
إزالة حق الله تعالى قصدا وأصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وإن كان أصلا في ابتداء الرق جزاء على
الكفر لكنه تبع بقاء فإن الأصل فيه الملكية والمالكية فهذه لا تزال إلا بالإسلام فتحقق إزالة حق العبد قصدا أو
أصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى تبعا وضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وإلى هذا
أشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فإن
قيل أي أثر للإعتاق عند إزالة بعض الملك أجيب بأن أثره زوال الملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيع معتق البعض ولا إبقاؤه في ملكه ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسعاية و
بالجملة يصير كالمكاتب إلا أن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز عن المال لأن السبب فيه عقد يحتمل الفسخ
وهذا لا يرد لأن سببه إزالة الملك لا إلى أحد وهي لا تحتمل الفسخ وإلى هذا أشار بقوله
فمعتق البعض مكاتبه عنده أي عند أبي حنيفة رح إلا في الرد إلى الرق وقوله يبطل
مالكية المال لأنه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لأن المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال
والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد أنه مملوك من حيث إنه مال فلا يعتبر مالكا
للمال حتى يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون مملوكا من جهة أنه مال مبتذل ومالكا من جهة أنه
آدمي مكرم وقيل المملوكية فالمملوكية بالمالية لأنه لا تنافي بين المملوكية منعه والمالكية فيه و
بالعكس فالرقيق وإن كان مدبرا أو مكاتبا لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو بإذن المولى
فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب بالتسري بالذكر
ليعلم الحكم في غيره ذلك بطريق الأولى لأن في المكاتب أدنى ما يقتضي حتى أنه أحق بمكاسبه وفي
التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح وهذا حج عقلا مالك ولا يبطل في التسري لعل الرق
مالكية النكاح والحياة والدم لأن الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه المسائل بمنزلة المبقى على
أصل الحرية إلا أنه احتاج في النكاح إلى إذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد ويصح منه الإقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لأن الحياة والدم حقه
لاحتياجه إليها في البقاء ولهذا لا يملك إتلافها وأما الإقرار بالسرقة القائمة

المؤجبة

الموجبة للقطع ورد المال فيصح إن كان العبد مأذونا فيقطع لأن الدم ملكه ويرد المال
لوجود الإذن وإن كان محجورا فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا
وعند محمد رح أنه لا يصح في شيء منهما وعند أبي يوسف رح أنه لا يصح في حق
القطع دون المال لأبي يوسف رح أنه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لأنه مالك ذمته
فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح أن إقراره يحتمل بالجمل لكونه على المولى فيتبع
المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وأيضا المال أصل والقطع تبع
فإذا بطل الأصل لم يثبت التبع ولأبي حنيفة رح أن الإقرار بالقطع قد لاقى حال البقاء
والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد
استهلاكه هذا كله إذا كذبه المولى في قال المال لي وإن صدقه يقطع في الفصول كلها
وينافي يعني الرق مبني على العجز والذلة فينافي كمال الحال كرامات البشرية المنوية
من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلأنها صفة بها صار الإنسان أهلا للإيجاب
والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلأن استقرار الحرائر والنكاح والازدواج
والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه إثم من باب الكرامة
ولهذا ازداد النبي عم إلى التسع وحالته ما فوقها وأما الولاية فلأنه تنفيذ القول
على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة وإذا سقط كمال الأمور المذكورة
ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به إلا إذا انضم إلى الذمة مالية الرقبة
والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بأن يصرف أولا إليه
الدين الكسب الموجود في يده فإن لم يكن أو لم يف يصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن
أمكن وإلا فسعى في المدبر والمكاتب هذا إذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما إذا
كان كالدين الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما إذا
تزوج بغير إذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف إليه ولا يؤخذ إلى أن يعتق و
يحصل له مال أما الدين فلأنه متهم في حق المولى لا في حق نفسه وأما العقر
فلأنه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر

في حقه فلا يتوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب كي يلحق المولى وتنصيف الخلان

بالتغلظ العقوبة يتعلق بالجناية على حق النعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي
ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف جزاء القابل للتنصيف كالحد بخلاف
القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فتتنصف ويكون عدة
الامة حيضتين لان واحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل عملا احتياطا وكذا في القسم يكون
للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الليل على السواء
فجعل نصف الليل ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر
عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كان الزوج
امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح
فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع من ثبوت الحل الذي صارت المرأة محلا للنكاح
فمحل التصرف حل المحلية فكان في ما كان حل المحلية ازيد كانت محلية الطلاق في حقها اوسع
والظاهر ان حل المرأة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف
فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد
الطلاق الا عبارة عن اتساع المملوكية حتى ينقص طلاق واحد شيء من المملوكية التسعة و
الحرة بالثلاث لكن المعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى
المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي في
الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية
فيكون اتساع المملوكية راجعا الى المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية لان مالكية
عبده اوسع من مالكية عبد من فيجب ان يعتبر بالرجال لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل لا بنقصان مالكية فيكون طلاق الحر تحت الامة العبد اثنتين كطلاق
الحر الجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت من حيث تنصيف عدد
زوجات الرقيق من الاربع الى الاثنين اجماعا فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان البعض

لان الحر يملك

لان الحر يملك اثنتي عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بحسب قيما
على الزوجين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات
فهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشر ولما كان لاحد المالكين يريد ان يتغير في
علي منافاة الرق لكمال الكرامات بنقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطا لم تجب على عاقلة الجاني
فيشير طا ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعافه لكن وعند الشافعي رح
يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفس واعتبر
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل
ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في الاموال
دون النفوس وعند ابي حنيفة ره النفسية لانها اصل والمالية تبع ثبتت ضرورة التمليك
كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية
فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح و
ثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتصف ومنها
بالتنصيف واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما تنقص على اذن المولى
ذهابا الضرر في ماله لا النقصان في مالكيته للعبد فلم تنتقص فيه مالكية المال بالكلية حتى تناسب
تنصيف ديته بل انما يكون فيها نقصان لانها تثبتت مع ملك الرقبة وهو مختص بالعبد وملك اليد الذي
التصرف فهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته تقدرناه بعشرة
دراهم لانه قد عهد الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمتاعا هو المهر وفي اقل ما يقطع به
اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ بقيمة العبد دية
الحر وينتقص منها عشرة دراهم فان قيل فالمنفي في العبد هو احد شقي مالكية المال وكان
ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على مائة خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة
ويدا قلنا مالكية اليد اولى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك
الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكان على التناصف
هذا العزيز كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم

لزم ان التنصيف في شيء من احكام العبد اذا لم يتمكن في كمال الانتقصان مما اقل من النصف بل من الربع
مما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف والا لزم ابطال الاجماع
وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق
بالنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان التنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني
المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها
باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني ان النقصان
في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه في حكم لا يلايمه والنقصان في المالكية يوجب النقصان
في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحكم بالعكس والحاصل ان تنصيف عدد الزوجات
لكنه لا ينافي انه توجيه لامر آخر هو نقصان المحل ثم ما ذكره من ان كمال مالكية النكاح في الرقيق
يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا كالازدواج ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك
كالطلاق والعدد والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا يملك النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية وانما النقص ببيان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية
فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص شيء منها شيء المعتبر الشرع
في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادة عليه فان شبهة الشيء
معتبرة بحقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا
حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة
والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة ينبغي ان يحمل كلام المص على
ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رح من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق
هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فبقية العبد معصومة مصونة عن الهدر
معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تع والمالية قائمة بها ما لم تزل لزوالها
كما في الموت دون العكس كما في العتق والبعض المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة

لا المالية

لا المالية والضمان للتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على
ان المعتبر هو نفسه وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه الولي والمال يجب للعبد و
لهذا يقضي ديونه منها الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه   وهو اهل التصرف لنفسه
بطريق الاصالة ويثبت له اليد على الكتابة بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من
التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في
الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال
الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب
بمنزلة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان الملك سبب لو السبب
لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم وكذا اذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما
تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التمليك هو
الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات
ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا توجب عدم اهليته المقصود
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا ملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق
اهل التصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في
الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب
ولهذا يخاطب بحقوق الله تع ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان
يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته لا
يجاب في ذمته بدون اهلية القضاء وادنى طريق القضاء ملك اليد فلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب
فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك فلا يكون
مالكا مالا واليد ليست بمال بل لانه الحيوان يثبت دينا في الذمة بما يقابله اليد كما في عقد
الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بما يقابله المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة
حكم التصرف ومسبب عنه واذا كان تصرف العبد نفعا لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب
بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع

الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما
يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رح ان دين العبد يمنع ملك
المولى في كسبه ثم هذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد
بخلاف الوكيل لا يتصرف في مال الغير فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف هو الملك فيقع للعبد حتى
كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه تخلفه المولى فيه وعلى هذا يجب ان يحمل
ما ذكره المقررهنا ان المأذون كالوكيل في انه اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان
الملك يقع للمولى ما لم يقع للوكيل ابتداء واما قوله وفي الاذن يعني جعل الاذن في حق المأذون
المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون
تصرفه كتصرفه فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه
حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ لو كان له لا يثبت الاذن مطلقا وكل بيع والاذن عام وانما
قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء
اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر
الاسلام وذلك لان المولى خلف عن العبد في ملك اليد فجعلنا العبد في حكم الملك في
حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى
حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه
ليس كالوكيل في حكم بقاء اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه
وهو اي التوفيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له ولصاحب الشرع لان العصمة
موثمة توجب الاثم فقط على تقدير الدم وهي لا اسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان
اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الاحراز
فيساويه في العصمة فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمة والمالية
تخل بهما وقال الشافعي رح القصاص يبتنى على المماثلة والمساواة ويبتنى
على الكرامات البشرية والمالية تخل بها كما لام ولو الرق يوجب نقصانا في
الجهاد لانه ينافي مالكيته منافع العبد الا ما استثني من الصوم والصلوح ولا يجل له

القتال بدون اذن المولى

القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار سهم الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا
بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالعقد او بالايجاب من الامام والعبد يساوي
الحر في ذلك وينافي الولايات كلها بمنزلة التنفيذ لما سبق من انه ينافي كمال الاهلية
والولاية ليتوهم من ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى
الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لانه امانة تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم
في اموال الكفار وقتلهم لغنا فاو استرقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه
ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث
ان يحاط به يستحق الرضخ الا ان المولى خلفه في ملكه المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر
فقد سقط حق نفسه من الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغنيمة ولزم سقوط حقوقهم
لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما لا يصح شهادته في هلال رمضان لانه يثبت
في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس من باب الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق
الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عنا لكنه
وعما هو نفع محض لا دانه عمل الغزاة مالا وزال منه ولكن صار المولى واصيب الغنيمة بسبب الاذن من المولى
دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون اهلا للامان باسقاط الحقوق
ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما
يتحقق بعده فلا يجب الدية في جنايته العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد
فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في
جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والدية
اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما
ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه
انما يجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه
دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما

يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة انه باختيار المولى الفداء
فعاد الامر الى الاصل فلم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة
الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد
وقد عدل عنه لكن في الخطأ من الحر لتعذر العرف فصار اختيار الفدا نقلا عن الاصل الى العارض كما
في الحوالة فما لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل   ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد
العوارض لايجابهما ضرورة حكما وهما لا يسقطان اهلية ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة وقدرة
البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الحدث
والانجاس وللصوم على خلاف القياس مع القياس الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج
لدخولها في حد الكثرة فسقط فجعلها جنسا لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان
الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء و
قد سبق ذلك في بحث الوقت   ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون
والاغماء   مستندا اليه اي في حال كون الحجر مستندا الى اول المرض حتى يثبت و
سبب الموت هو المرض على اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام   وما لا
يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله   نظرا له وليعلم
كلاهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل للتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل
وهذا ما قاله فخر الاسلام لكن جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم
ان الحجر والتهمة فيه اصل قوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيفا لمن لو تحم
لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث قوله ليعلم ان الحجر والتهمة
اي ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار صيغة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص
بالقليل   بانه سبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة
كان في قيمته وصورته حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلته لا معنى لاسترداد الثمن
منه ولا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما

بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي القيم واما اذا باعه في المرض فيجوز اتفاقا اذ لا
حرج على المريض من التصرف مع الاجنبي في ما لا يخل بالثلثين   ولا يجوز للمريض البيع
من احد الورثة او الغرماء بمثل القيم عند ابي حنيفة رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض
ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيم وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك في ان حق الغرماء انما يتعلق
بالمعنى وهو المالية المعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يتخلص العين
لنفسه ويقضي الدين من مال نفسه بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق بما بينهم بالمالية والعينية
جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث والا ان يرضى الترك ويعطي
الباقي القيم ولما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فان ما كان لهم الباقون من حصته ان
المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لان حقهم ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم
ومنها الموت هو اخر العوارض السماوية قيل هو صفة وجودية خلقت
ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة
ومعنى الحيوة في الاية التقدير والاحكام في حق الاول اي غيرها وهو اما ان يكون شرعا على
غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة وحكمه انما
يطرق الصلح وحكمه السقوط الا ان يوصي به ولا يطرق الصلح وحكم البقاء شرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة اولا
وحكمه ان يثبت للورثة والاخرة بحكمها اما النفاس ولا يجب له على الغير او الغير عليه من الحقوق
المالية والمظالم ويستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي في
هذه الجملة ما فصل في الكتاب وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت
بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الرق في
توجيه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان
المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لزوم الاصل
ومترسمة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة
لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة

عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء
لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه
هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع من الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة
رضي الله عنه هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لكفالة
لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة لحمه الا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول
على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء
الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان
الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت
المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له حتى ترتب عليها اي على التركة
حقوق الميت بكونه بتجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز
على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك
ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل
بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي باعتبار المالية حاصلة بعود المكاتب الى الرق ثم
لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه
اثر الكفر بانما عليه اثر الحياة بحريته واولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعد
موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بطريق الاولى وانما المملوكية فتابعة يعني
ان مملوكية الميت وان لم يكن محتملا لها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقائها لما
بد ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه
درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء
الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان الحرية مستندة
الى آخر جزء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ
ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يوجب الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم

المستأجرة

بحريته في آخر جزء



بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العين الى وقت
الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى
بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى وتقرر العتق
في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لم يثبت شرط الملك البدل
عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا
ويثبت الارث اي ولهذا بقي ما يقتضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا الى انه
يحتاج الى من يخلفه في امواله فقوض الشارع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا الى من جهة ان انتفاع
اقاربه باموال انتفاعه بنفسه معنى والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه
يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات
التي تبطل تلك الخلافة تنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد
موتي او اذا مت فانت حر فان كلا منهما اثبات حق الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على
الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن
الانعقاد لانه تعليق بما هو زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك
ويثبت الحق على سبيل التأجيل وهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر
الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس كذلك فانه لا يلزم فيه
انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان
الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم بسببه
ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت خلافة الا انه تمليك كالوصية بالمال وهو مما
يحتمل الفسخ والابطال دون سقوط التقوم اي المدبر يعتبر كام الولد في سقوط التقوم
لان الحرمة الثابتة اصل في الامة والمتعة تبع فلم يوجد في المدبر ما يبطل يوجب بطلان الاصل
بخلاف ام الولد فانه لما استرقت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط
تقومها حتى لا يضمن بالغصب واعتاق احد الشريكين نصيبه منها واما لا يصلح الحاجة اي حاجات

الميت فالقصاص بان الجناية وقعت على حقه او لأن الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء
تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتفاع الا من الميت فان قيل الملك لنفس الميت وقد كان انتفاعه
بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق
من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للموكل ابتداء لعقد
تصرف الوكيل الشري بطلا فرض الموكل فالسبب انعقد في حق الميت والحق وجب للوارث فيصح العفو به
المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب الى العفو
مندوب فيصح بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه اسقاط للحق قبل ثبوته
بخلاف اسقاط المورث فانه اسقاط للحق للغير قبل ان يجب   حتى انتصب بعض الورثة
خصما من البقية يعني لو قام الوارث الحاضر بينة على القصاص لجنس الغائب ثم حضر الغائب كلف اعادة
البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه
منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي
يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف يثبت بحكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا
بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
فصار الواجب كانه المال لان الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت
لورثته خلافة لا اصالة   واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي
بحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من
المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء
على خلاف ما هو والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام
اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا والاول جهل
الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كما له ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن اعتقاد الحق واتباع الحجة
انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قيل الكافر المكابر يعرف

الحق

الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ومثل هذا لا يكون جهلا   قلنا من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل
في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم الآية فمعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول
او نحوها اي مثل المذكورات كحل الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها فكذا الخمر
فيحد قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله و
يجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على
ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم
الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الرفع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان
كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان متصلا الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء
ترتيب ولعلما وقع في ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح
ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض والخطاب لا لمجرد الجهل لا يصلح عذرا لكنه مكابرة في العناد لكن
بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجد شيئا بهم لكن لا يثبت الضمان على متلف
الخمر ولا الخمر معها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال
واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات
ذلك   ولكنهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب ولكن الربوا   فانه ديانة
الكافر يعني ما يكون مخصوصا بزنا او لا اسلام لا يكون حجة بخلاف الموقوف حرمة الربوا والقتل بغير
حق   بل المراد ان معتقدهم اي ما كان سابقا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء
وجد في شريعتهم ام لم تدرسوا كان حقا او باطلا واقع كنكاح المحارم من دين المجوس فانه وان كان باطلا
غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند
اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابهم له فسق منهم لا ديانة اعتقد واحد جواز السرقة والقتل
بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا والحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي
يعتمد على شرعهم بالجملة والسبخ لاسلام في السوطان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت الا

لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث باعتقادهم
وديانتهم لانه لا عبرة بديانة الفئة في حكم اذا لم يعتمد على شرع ولا كذلك ما ليس في نكاحهما
اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنت من احدهما زوجته وتقريره انه ليس في
نكاح المحارم كمحض بعض البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر فيمن يرث لزوج المحرم حتى يؤخذ
بديانتهم لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالالتزام
فان قيل ينبغي ان يؤخذ البنت الغير المنكوحة بديانتهما واعتقادهما انها مجوسية وكيف لا تنفت
الى اتباعها في زيادة الميراث لانها بمنزلة نزاع الزوج من النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه
التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة وكفنا هاهنا يعني انا ما لا
في نفسه سواء قل او كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى الغير كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة
بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وفي كونه خالق الشرور والقبائح وفي
جواز الشفاعة لحط الكبائر وفي جواز العفو عما دون الكفر وعدم الفاسق في النار وانما لم يكن هذا
الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول ولكنه لما كان دون جهل
الكافر لان صاحب الهوى مأول القران الى غير فرق ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمل على
وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقران
اى متعلق به صار قائلا الى ما يوافق اعتقاده ولهذا لو ناظرته والزامه لانه حكم مسلم
للحكام الشرع معترف بحقية القران ونبوة محمد عم وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة
الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا
وحقيقة فيعمل بتغير الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما يتلف من مال او نفس لكن يسترد من ماله كان
في يده لانه لا يملكه والمراد انه يعني يوجب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك
في الحكم لان بيلغ الحجة الشرعية وقد انقطعت بمنعه قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان
المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة و
الزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذكر القتال وقيل انه يجب

محاربتهم اذا تجمعوا او عزموا على القتال لانه انما يجب بطريق الدفع
ولم يحرم الميراث بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما
يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان
مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث
بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بتأويله على غير دليله وتمسكه بما
عرفت لا من الشبهة ولاية منقطعة عنه لمكان المنعة وكان قتله اهل الحق في حق الحكام كما في
حق الامام بمنزلة الجهاد لانه انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى تأويل الفاسد بحيث يجعل
بمنزلة التوريث كما في حق الضمان وهذا اما قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق واما اذا قال كنت على الباطل فلا يرث
اتفاقا ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك مال المسلم بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال
اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبنى على كمال العصمة وذلك لان اتحاد الدار من كل وجه
فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانه في دار
الاسلام لكن لا يضمن بالاتلاف لان اختلافا لديه مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار
فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة الاختلاف
فيها ولو قلنا بالملك مع الضمان كان تناقضا لان اسباب الملك معناه عدم الضمان فتعين القول
بعدم الملك مع عدم الضمان فيتعين كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا نسلم التناقض بين الملك
والضمان الرد كما في المغصوب قلنا لو ملكناه يجب رده بعينه فكان الملك بالضمان انما يصح اسناده
الاستواء وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين
واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول الدين كما مر او في فروعه و
ذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا والكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون
مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالف القياس يكون كفرا لكونه قطعيا
وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته ايضا لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة
ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالفة كفر لا محالة فلا بد
ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او تكون

باب الباغي

[illegible] ن

متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل التسمية تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال و
وان لم يذكر اسم الله عليه ولان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في
قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله عم قضى
بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي
لان قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه و
يحتمل ان يذكر بمذلم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله تع لقوله
تع وانه لفسق فان الفسق ما اهل لغير الله به وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل
ان يكون بيانا لحصول البينة التي هي الشهادة المختصة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي
ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر كما ذهب اليه الشافعي في مسألة القسامة وهو ان يوجد قتيل لا يوجد
قاتله فادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق
دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما
في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك
واحمد تمسكا بقوله عم لاولياء مقتول وحدهم يحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل
صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المتن في تقرير المتواتر ليس على ما ينبغي وانه
لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن
جابر بن عبد الله رضه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم ولان المالية متيقن
وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت ونقلها اهل القرن الثاني
بالقبول فصار مجمعا عليه   لكن صح الظهر او دونه مشكلتين اولهما شك فالجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا مثال لها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد
صحيحا   ولم يقض الظهر بناء على عدم فساد الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين
صلى فان الصلاة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع
واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط

القود

فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض المدينة من
ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل
الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا بل هو جهل في موضع الاجتهاد ولانه علم
بوجوب القصاص وما يثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق
الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد   اذ هذه الكفارة الصوم هدر
بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا استفتاء فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له
ظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والاصل
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
للعامي الاخذ نظرا الى الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة
وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس باجتهاد صحيح لمخالفته الاجماع   ومن زنى بجارية
امرأته او والدته يظن انه يحل له بناء على ان مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوج يوجب حل
مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء او خلاله فهذا الشبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي
ان دليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان
الفعل تمحض زنا بخلاف شبهة الحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة
لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك وان جارية الاخ
او الاخت فليست محلا للاشتباه بل محل الشبهة محل فلا يسقط الحد   ولما
جهل هذا لكن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام بجهله بالاحكام من الصلوة والصوم
ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد الهجرة قضاء ما فات في دار الكفر
لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او حكما بشهرته في محله   انه لا سيوع وما كان في الكفر
ليضيع ايمانكم المذكور في جامع التفاسير انها نزلت حين التوجه الى الكعبة فقالوا كيف بمن
مات قبل التحويل من اخواننا   فقصة تحريم الخمر من ان بعض الصحابة كانوا في سفر وشربوا
بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح

فيما طعموا اذا ما اتقوا وعن ابن كيسان لما نزل بعد تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر قال ولكن المقابس
عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت هو لسعم والبكر وكجهل البكر البالغة
فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل
او بغبن فاحش فانه يكون بعذر الجهل حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها
الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها
غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك
لانه قد اشتهر في البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح اصلا لكن يكون لها الفسخ وهكذا
اورد في شرحه للوقاية ولا يعذر برواية اصلا   لان طلب العلم واجب عليهما اي
على البكر البالغة وعلى القوم انها البكر ليس بعذر باشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من
التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الا يرد الاعتراض
فان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية   شرط العصمة
اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر الالزام على الغير
وهو ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يثبت الا بالقضاء حتى لو مات احدهما
بعد الفسخ وهكذا اورد في قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة شرعت لنفي الخيار لانه يثبت حاجة
زيادة الملك وسبيله الدفع واهل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيقه ان المرأة
تنطلق حاضرة كالدفع زيادة عليه زيادة ملك الزوج يثبت زيادة حق عليها الاستمتاع حق
فلذا جعل الدفع في حق المرأة مقصودا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا و
استمتاعا ضمنا   ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان
معروض امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالسكر المضطر الى شرب الخمر او
السكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذا ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه
فيحيله الى مشابهة للغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدوا ما يكون فيه كيفية خارجة عن

حد الاعتدال

حد الاعتدال بها فتنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من
الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ وذهب ثلثاه ثم رقق بالماء
وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليل
وصيام النهار واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما النقيع الزبيب فهو الماء
الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى
طبخة يحل شرب القليل منه على ظاهر الرواية   حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك تنبيها على
ما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل الشيء فالكل صح طلاقه وعتاقه   فهذا خطاب
متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تع انتم سكارى قيد للخطاب ليفيد انهم مخاطبون حتى يلزم ان يكون الخطاب
في حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به الخطاب بالمنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت
صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي يعني اطلب منك صلاة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر فكان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب
فهو لغة غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب
الايفاء عند كونهم محلي الصيد اي محرمين له في الحرام فالمعنى انهم خوطبوا في الصحو بان لا تقربوا الصلاة
حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر ثانيا لتعلق الخطاب بوجوب
الانتهاء والسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ويصح منه الاداء ويصح عباراته في الاطلاق والعتاق والبيع والاقرار
وتزويج الصغار وتزوج العرض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا
وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقيام البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا اذ بالسكر لا
يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له فيبقى التكليف متوجها
في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا
للحرج   واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاسلام يعلو
ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد اليه بدليل ادا بما يدل عليه ظاهرا

وهو التكلم في حالة لا يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه و لا يثبت
ارتداده — لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع
لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا تكلم بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او بما هو سبب الحد بان زنا او قذف في حال السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار
بما يحتمل الرجوع عنه فانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانها
معاينة فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف اقامته الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت
السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو
قلت السكر قد يكون من غير شراب محرم او المثلث على ما فيه فشرطا الاقرار حال الصحو — وزاد ابو
حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد للسكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين السماء والارض اذ
لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد فمعنى السكر
المعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بتكلم الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد — ومنها
الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا يتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل
المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها
واراد وضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها
لمعانيها الحقيقيه وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم
بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف — او المفصح
فسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ
موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع — ولاشتراط كونه يعني لا يجب ان تجري
المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار
الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد
ولا اختيار المباشرة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا
يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو قصد الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه
والمكره على الشيء مثلا يختاره ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى

لا برضاه

ولا برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر — وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او
اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع
فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا فالاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او على قدر البدل او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن
المواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك بل
اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حصول شيء من حضور شيء او يدعي احدهما
البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك
لانسياق الذهن اليه — لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك
لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
وان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض
لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين
فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقال ابو حنيفة رح مسئلة الاختيار وبلا ثلثة ايام اعتبار
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما
قال في الثلث دون الثلثة اعتبار بالثاني — حملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والحد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من
اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف
في الاعراض والبناء لان العادة جارية بانه يبنى على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما
انما تواضعا للبناء عليه صونا له عن اللغو والقول بان الاصل في العقد الصحة و
اللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر
والمتأخر ناسخ للمتقدم واذا لم يوجد ما يعين كما اذا اتفقا على البناء فهنا لم يتحقق المغير لا نسلم ما يدعي
عدم المضي في العقد باعتبار انه اصله الحد والازوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين
وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين

وهذا ماخوذ من صحة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شي فانه عند ابي حنيفة رح بمنزلة
الاعراض وعندهما بمنزلة البنا وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في
الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبنا لا في
عدم الحضور واما على تقدير اعتبارها وادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام [illegible]
ثمانية وعشرون لان المتعاقدين اما ان يختلفا او يتفقا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما او على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله [illegible]
على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين
يكون اما اعراضهما او بناؤهما او ذهولهما او بناء مع اعراض الاخر او ذهوله او اعراض
مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل من التقادير التسعة
يكون اختلاف الخصم لان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين
حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رح بان الاصل في
العقد صحة [illegible] جارية تحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا
اختلفا في دعوى الاعراض والبنا [illegible] واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبنا
[illegible] احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر
والفرق بين البنا ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن [illegible]
فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين [illegible]
وقد كان يعمل البنا على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد [illegible]
الى الفرق بين البنا هنا اي في صحة المواضعة في قدر الثمن والبنا ثمة اي في صورة
المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر
اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا وجد لانها لو اعتبرت يلزم فساد
العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه [illegible] للمتعاقدين
وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صحة البيع بالفين [illegible]
على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان

المتعاقدين قد وجدا

المتعاقدين قد وجدا في اصل العقد ويلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو خلف لكونه وسيلة لا مقصودا
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من صحة العقد [illegible]
بالالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن يقتضي فساد العقد [illegible]
وقد ثبت ان في ترجيح الاصل فينبغي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر
الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى الاعتبار في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في
النكاح   والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تواضعا بانه درهم وعقدا
على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما
شي اما ابو حنيفة فقد جرى على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا
في البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة
في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل مع صحة البيع ممكن في الاول دون الثاني
لان البيع في صورة البنا لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف
درهم وهو غير مذكور في العقد بكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه
يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين   واما ان يحتمل
البعض عطف على قوله اما ان يحتمل وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء
فاما ان يحتمل البعض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع
لكان الصواب ان يقول ههنا ما لا يحتمله اي الفسخ بمعنى انه لا يجري في الفسخ والاقالة فلا
اقسام لانه اما ان يكون فيه مال [illegible] يثبت من دون شرطه فذكر اولا والاول اما ان يكون المال
تبعا او مقصودا   وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول
والمنقول   فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون
لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله
ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد
في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع فانه كالطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفضي
واثما لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قال وفي قدر البدل يعني اذا جد

وقعت المعاوضة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا ان اتفق المتعاقدان على
الاعراض عن المواضعة فاللازم الف اتفاقا عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة ره فيحتاج الى
الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه
ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني
البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح الثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح
الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا انما المقصود ثبوت الحل
في الجانبين للتوالد والتناسل وعلى البناء يعني ان وقعت المعاوضة في جنس البدل بان يذكر في العقد
مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا
لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت
المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع قد سمي في العقد مع الزيادة
بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية
المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة ره
في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة مثل
الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم
مهر المثل ومنها اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون
الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الالفين مع المواضعة على ان
المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الا
عراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
لما ان ابا حنيفة ره يرجح على المواضعة واما عندهما فلان الهزل عن اختيار الحكم
والخيار باطل عندهما لانه يتوقف بقبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك
كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان اردت الطلاق في ثلاثة

الايام

الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم تزد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم و
هذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيصير الهزل في
الخلع على كلا المذهبين بمنزلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا
المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل
في ذلك فان قيل الهزل كما لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال هنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه
والشرط تابع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه
قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل دون
المال وهذا انما في الاصالة لا في الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة ره يتوقف الطلاق على
مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع و
العمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب المواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل
بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها
الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة
يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فيكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل
من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل
يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كالخيار الشرط واما الاخبار
فيبطلها الهزل سواء كان الاخبار شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او
انهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر ان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به
اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته ونفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه
فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل

الكذب بالكلية حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ
فانه لا اثر فيه الهزل على ما سبق فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لان ما هزل
به لانه من الاستخفاف بالدين فهو من باب امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا
نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ما فيه لعدم الرضى بالحكم ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد
ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
فلا يكون سماويا على ظاهر تعبير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف
الشرع للدلالة القاطعة على وجوب اتباعه وفسره الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجبه
تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان الفسق في اللغة هو الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب
الحجر ونحو ذلك لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوز
الحد والمراد باصل التبذير هو نفس تفريق المال وتجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها
يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم
الذين ينفقونها في ما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما اقيم به الناس
معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او انهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء
الاموال اياهم باستيناس رشدهم وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد التقليل حيث قال الله تعالى
فان آنستم منهم رشدا اي تعرفتم ورايتم منهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم
فاقام ابو حنيفة رح السن الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سنين الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الجنا
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس
وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس فيهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس
منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ
فجوزه ابو يوسف ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة

والزجر والسفه

والزجر والسفه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه
ومن جهة انه مسلم ولهذا لما جاز عقوبة انه تعالى في الاخرة عن صاحب الكبيرة وانه لم يثبت حسن عفو
الله الولي والجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم السفيه يفتقر الى النظر لم
فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه كيلا يتلف ملكه ولما يحصل الاتلاف فلا بد من منع نفاذ
التصرفات والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولاية في الحفظ الا الكلفة والمونة الثالث
انه انما يحجر عبادات الغائب فيجوز تصرفاته لكون تبعا له تحصيل المطالب فاذا جاز ذلك نظرا عليه
كان تبعه في الحجر فيجب السابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه
يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا
على بيت ما لهم عيالا كما حكاه الله فانه وان كان نحو اقدر ولحيا في الاصول الى المقصود لكنه ستند
من جهة انه من كلك فلما قد اعتق جارية بالف دينار دخل في سوق النخاس لقطرة في زيادة في
مكابرة القياسة والتدليس التخليط واخفى الامر على الغير كالتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال
طوفى وذلك عبارة الكفار والنمرقة وسادة غير صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت
حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ابهام اي فنون الحيل والتزوير او العلوم التي
من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحمل عود الضمير الى البايع
والمشتري ولما كان مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على
ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في احداث الطاحونة للاجرة ونصب
الميزان لاستخراج الابريسم من التلف وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع و
الاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع
كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رح لا يجوز حجر الحر
مخاطب بان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسنة لا يوجب نقصان ما فيه بل عدم عمله مكابرة
وترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويجبر في حقوق العباد وتصح عبارة النفس اشد
من ضرر المال بتصرفه فيكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واشامكابرة لم يستحق النظر
كمن قصر في حقوق الله تعالى بحاله وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له

لدينه جاز لا ولي كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر
ضرر بالمسلم من غير نفع للعبد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان القصاص حياة اجيب في
بان حجر السفيه ايضا ضرر وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن
الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون المنع عن المال عقوبة
ونحن لا نجعل ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم هو
منع المال الصالح للعقوبة فيحال تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة لغريمه وتاديب لكن
مدخل للعقوبات ولو سلم ان الحكم معقول ان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع
اليد عن المال نعمة ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي
العبادة والاهلية انها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة
عظيم والحاق بالبهائم وفي ترك الحواب عن الوجهين الاخرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو
يوسف ومحمد رح ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهو يختلف
بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يلحق به انظر له والنظر عارف في الاستيلاد كالمريض يحمل
حتى يثبت النسب والولد منه وفي جعلا انه بالشرى والقبض يجعل كالملك حتى يعتق الابن وفي لزوم
الثمن في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون
سعاية العبد المحجور نظرا له بحسب ان العبد بالعزم كان الرم بالعزم فاذا لم يجب على المحجور شيء
لم يلزم الشيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع وهو الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون
المكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك
بان يخاف زوال ما بيده المال بالصرف الى الديون فلا يمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب
السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي فانه بمنزلة الصبي والجنون وكونه
في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان الحجر للقاضي لانه متردد بين
النظر بابقاء الملك والنظر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان
الحجر للديون خوفا من الملجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون

بان يمنع

بان يمنع القاضي امواله وعروضه كانت او عقارا لما روي ان رضي الله عنه كثرت الديون
فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم بين غرمائه بالحصص وكذا نمنع ماله لقضاء دينه مستحق عليه
وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا امتنع الزوج عن الفيء في الايلاء في بيعه فان القاضي
منعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فلا نحجر بالحجر التحجيلة هي المواضعة
المذكورة اي في باب الاصل المتصرفات او في تعذر البذل وفي عينه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا
تكون شاملا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجية
ان يلجيك الى ان ياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي ط انه معنى التلجي الى دار يجعلك
مظهر الله بكون يتجاهك من حيازة ملكي تعالى التجي فلان الى فلان والجاته الى كذا وقيل
معناه انا ملجا ومضطر اني مضطر الى ما اباشر من البيع منك ولست بقاصد حقيقة ما
على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء ويعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما في ما يكتسب
بعده فينفذ تصرفه مع كل احد ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا
يمتد قلت المراد به خروج عن محل الوطن على قصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها فما
فوقها سير الابل ومشي الاقدام واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل
بالسفر في الصلوة فعند الشافعية هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا هو في
اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء فاستدل على ذلك باربعة اوجه الاول
الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال ما قال كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين
بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوة الخمس فصارت الركعات للمسافر وللمقيم اربع الا ان
قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعية الثاني ان اخذ النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يلزم
تاركه شرعا وما هو في المعنى كما ذكر الركعتين الاخريين من ظهر المسافر مثلا والخصم انه يعو
ان الركعتين انما يكون فرضا اذا نوى الاتمام وقد لا اتم انه لا يلزم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها
صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك
اسقاط لا يحتمل الرد الرابع ان التخيير انما يشرع فيما اذا يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة ولما كان السفر

بالاختيار يعني لا فرق بين المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه لم
قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا يندفع له فربما يحصل
قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه
يمكن ان يدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر وتغليظ قيل توهم ان هذا قول البعض وليس
كذلك بل المراد انه حكم بذلك ولفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر واتى في جهته وضبط
المسايل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في اول النهار اولا فان كان قايما فان ترك
الصوم فلا كلام فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو
افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قايما في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان
مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان الكفارة وفي
الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المريض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط الكفارة
لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه
لكنه سبب مبيح في الجملة فاذا قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يوثر
لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن الصوم الواجب من غير اقتران شبهة   على ان المعصية
منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون سفر وجعل السفر معه وما في حقها كالسكر بجعل معتدا
في حق الرخصة المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وبيانه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا
عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك
في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او الاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان
المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ
قد يوجد بدونه كالباغي والابق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا
فاستقام الغير يقطع عليهم الطريق والنهي ايضا منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصلا لا ينافي سببية للحكم مع ان السبب و
سيلة ومنافاة النهي لصفة القربة البينة على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت

وكذا ه

بمجرد

بمجرد الاباحة للنهي يعني منفصل الا ما يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن
السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من كل شرب المسكر وهو حرام ومن الثاني
بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي يحل للمضطر الاكل
فيكون ذلك الفعل والعامل في الحال اي والحال حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي
والعدوان في الاكل الذي هو سبب الاثم لا في السفر اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة
على ان غير عاد يكرر للتاكيد او غير طالب في المحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق
ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر ولا عاد بسد الجوعة
ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد به [illegible] ان تعلم
القصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراده بقوله
ان يفعل الضرب بدل قصد الصيد مثلا فيصيب ادميا وسواه ويجوز المواخذة بالخطأ في ربنا لا
تواخذنا ان نسينا او اخطأنا لانه لو لم يجز لم يكن للادعاء فايدة وعند المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك
التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة   وصلح
مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة لواجب الفعل دون المحل فوجب على العاقلة
في ثلاث سنين تحقيقا للتخفيف على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الكرام بان الدية ضمان
للتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون
الفعل بدليل انه يتعدد بتعدد المحل فوجه في بحث العمى ومبادئ فخر الاسلام هو ما ان
الخطأ والخاطي طلبا باصل الفعل مباح ويترك التثبت عن حرمة تقصير يحصل
جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر   ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد
ان يقول انت عاقلة انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار في
بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو ما يوجد في المخطئ كالنايم وهو ابهر لكون
الحاجة وفي قوله لا يقوم التفهيم والرضا جواب عن قال لو كان البلوغ
عن عقل قايما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النايم اقامة للبلوغ مقام

صح

الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة ولان الرضا امر باطن كالقصد فجعل
الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعتبر الوقوف عليه وعلم القصد
واهلية استعمال العقل في النايم معلوم بالحرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك فلما كان عدم القصد في
النايم ووجود الرضا في غيره مما لا يعتبر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامها بل جعل
الحكم متعلقا بحقيقتها وهذا ظاهر في قوله لا مقام التفضيه فانه انتفاء يقظة النايم
امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثبات في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن
قصد هو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه
عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر
انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النايم معرفته بلا
حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام و
يعتمد الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا او قبل
المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره وينعقد فاسدا نظرا الى
اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا
عندنا فقد لعدم الرضا حقيقة   واما الذي يرجع الى القسم الثاني من العوارض المكتسبة
وهو الذي يكون من غير المكلف فهو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار
مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه
قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في
قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على
الآخر فان استقل الفاعل في قصده فهو صحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر
الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس وما هو في معناها كالعضو او غير ملجي بان يتمكن الفاعل
من الصبر من غير فوات النفس والعضو وسواء كان ملجيا او غير ملجي لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب
بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل

ذلك

ذلك مناط الخطاب حتى يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل
على شرب الخمر في المخمصة ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام
والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من التخيير والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد
بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه فصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه
اريد بالاباحة بانه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو
تركه لا يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام السرخسي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وذكر
كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الا
سلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار
بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال ولا
الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو عند الفاعل ادنى وفوقه
ويحتمل ان يريد ما هو الشر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به
واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه انه ان يحرم الاقدام
عليه وهو الاكراه بغير حق اولا الثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام
فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله اتركوهم وما يدينون والاول اما ان
يكون عذرا شرعيا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل
الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان صحة القول بقصد المعنى ومحله العمل باختياره والاكراه ينفي
القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل برضاه لعاقل للتصفية وهو غير جائز في
معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه
بدون اختياره ثم اذا رفع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره على
اتلاف مال الغير نسب اليه فان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان
لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع
الحكم حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين   وطلاق المولي
بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء فطلق

وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن
ذلك فان الاكراه حق واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل ولا يقع الطلاق
والاكراه بالحبس والقتل عنده اي عند الشافعي رح سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة
تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه ويعتقده بما لا يدنه
لا طاقة له بها وكان المخوف قدرة يمكنه تحقيق ما يخوفه بها فيدخل فيه القتل والضرب الجرح
وقطع العضو منه وتخليد السجن لا اذلال الجاه واتلاف المال ونحو ذلك واصلنا
يعني ان الاصل عند ابي حنيفة رح واصحابه انما الاكراه ان كان ملجيا وعارض اهلية الاختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الافعال فانه من قبيل الاقوال فان كان مما
يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال
فان لم يحتمل كون الفاعل آلة الحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فانه لزم من
جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كالاحرام المحرم على قتل
الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد
بالاكراه الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان
الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من
هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا
حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه فان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه
فينبغي مقتصرا على الفاعل كالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني شيئا من كون الفاعل
آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال بان كلام الرسول كلام المرسل
فهو مجاز اذ الغرض بالتبليغ وهو مذكور مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة
التي عرفته انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع وغير مقصود وانما النظر الى المقصود من
الكلام والى الحكم ومتى كان في وسعه تحصيل ذلك الفعل بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن
في وسعه لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل
فاعلا تقديرا واعتبارا لا جلافا فالحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق

عبد

عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى
يعني لان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ لتحقق اختيار
السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا
في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف اختيار السبب والحكم
ولكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائطه كمال
النفاذ في الاكراه اقل فبعدما القبول اجدر بعد النفاذ فيه اظهر واعترض ايضا بان هاهنا
امورا اربعة في اختيار السبب والحكم والرضا بهما كالهزل وهو اختيار السبب والرضا به
مع الصحة وينتفي اختيار الحكم وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي
الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل
للهزل والفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ لم يتعرض
لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما
ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة لان الذين
في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو
المعتبر بغاية الاحكام ونفوذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد
الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لا نزل العقد
ينعقد ولا يحتمل تخلف واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت
امرأة بوعيد تلف او حبس على ان يقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك
منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزم من
المال بان توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق
لوجود القبول ولا يلزمه المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الا
كراه بقبول المال اي بجد محلها بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على
مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة
بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق

لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم
المال والا فلا طلاق ولا مال عند ابي يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير
توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رح انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم
فصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل
على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبتا والا فلا وانما قال في جانبها لان
الخلع من جانب الزوج يمين فلا يحتمل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم
الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال ووجود الرضا في السبب
حقيقة انما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يوثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان
اثره في المنع ولم يوثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر في الاخر وهو لزوم
المال لانه تابع فيتبع الطلاق وملزم لزوم ما يدخل على السبب كما لو اكراه يوثر
في المنع عن المال دون الطلاق لان المال لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة
الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع وكذا في الخلع والداخل
على الحكم لا يمنعه في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه من البيع الا ان يمنع اللزوم
وهنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فيجب ان لا يمنع لزوم المتبوع
لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد في المتبوع ابدا   وان كان ثابتا بالاقوال
ما سبق وهو وصف على الرضا بعقد فاسده لصدوره عن اهله في محله فاما
الفساد فلان الرضا شرط النفاذ ولهذا جاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صريح
لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه فيما ينعقد ويتوقف
على الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس
مفوض الى راي الحاكم   وكذا اي مثل التصرفات التي لا ينفسخ الاقارير كلها من
الالعات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجي وغير الملجي لان الاقرار خبر يحتمل عن بين الصدق
والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي دخول المخبر به فاذا تحقق

ووقوعه

الاكراه

والاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل
الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا
يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما ينتفي المدلول لا الدليل فغاية ما
في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق بالشك والافعال
منها ما يحتمل كون الفاعل آلة للفاعل ومنها ما لا يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك
مثل الاكل والشرب حتى يرجع الى الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا
اكره على اكل مال الغير وقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا
في الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلفت الجارية ينبغي ان يكون الضمان على الحامل
اي المكره وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فضمان لان اماما لا يلزم من جعله آلة تبديل محل
الجناية او لا واما القسم الاول فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالحامل ذلك بسبب
الى الحامل جعل الفاعل بمنزلة الآلة عادة على مغصوبه فالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الاصل لانه انما جعله بالكلية على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ان يفعله الحامل برضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو
فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها فاورد لذلك مثالين
لان تبديل محل الجناية فلا يستلزم للاول كما اذا اكره محرم حراما على قتل الصيد فقتله
يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام الحامل فلم يكن آلة بما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم
فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا
العقل هاهنا هو قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق
ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الحامل والفاعل جان على احرام نفسه
اما الفاعل فبقتل الصيد مباشرة واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو العقد
بالبدل تجاوز من الفاعل فيما يجب من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية
مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه وتقضيه التسليم على

الفاعل وجعل الحامل آلة التبديل وفي محل التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الفاعل بان يصير
مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع
والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك
البيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد تقابل الفعل في
المثالين المذكورين بعين ما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يحتمل الى ان يجعل آلة للغير في القتل
ومن جهة انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد لانه لا يعقد باحد على الجناية على
احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر في الاسلام من انه لو جعل آلة
البد لمحل جناية معناه وان لم يحتمل الاكل لكن لو فرض ببطل الاكل والجواب ان المراد
باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء ان الفاعل
في القتل يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والحجر الطرق وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية
واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل   والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
يعني من التصرفات ما تضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن
ذلك في الاخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده والاعتاق من حيث انه قول المتكلم بالصيغ
ينسب الى الفاعل ولا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف
للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك كاتلاف الاموال فيجب الضمان على الحامل
قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لا للغير لان الاعتاق فيه معتبر على الفاعل
ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم
لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب   وان لم يلزم منه هذا القسم
الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف النفس والمال و
حكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ
فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه
ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص لانه قتله لاحياء نفسه عمدا
وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين

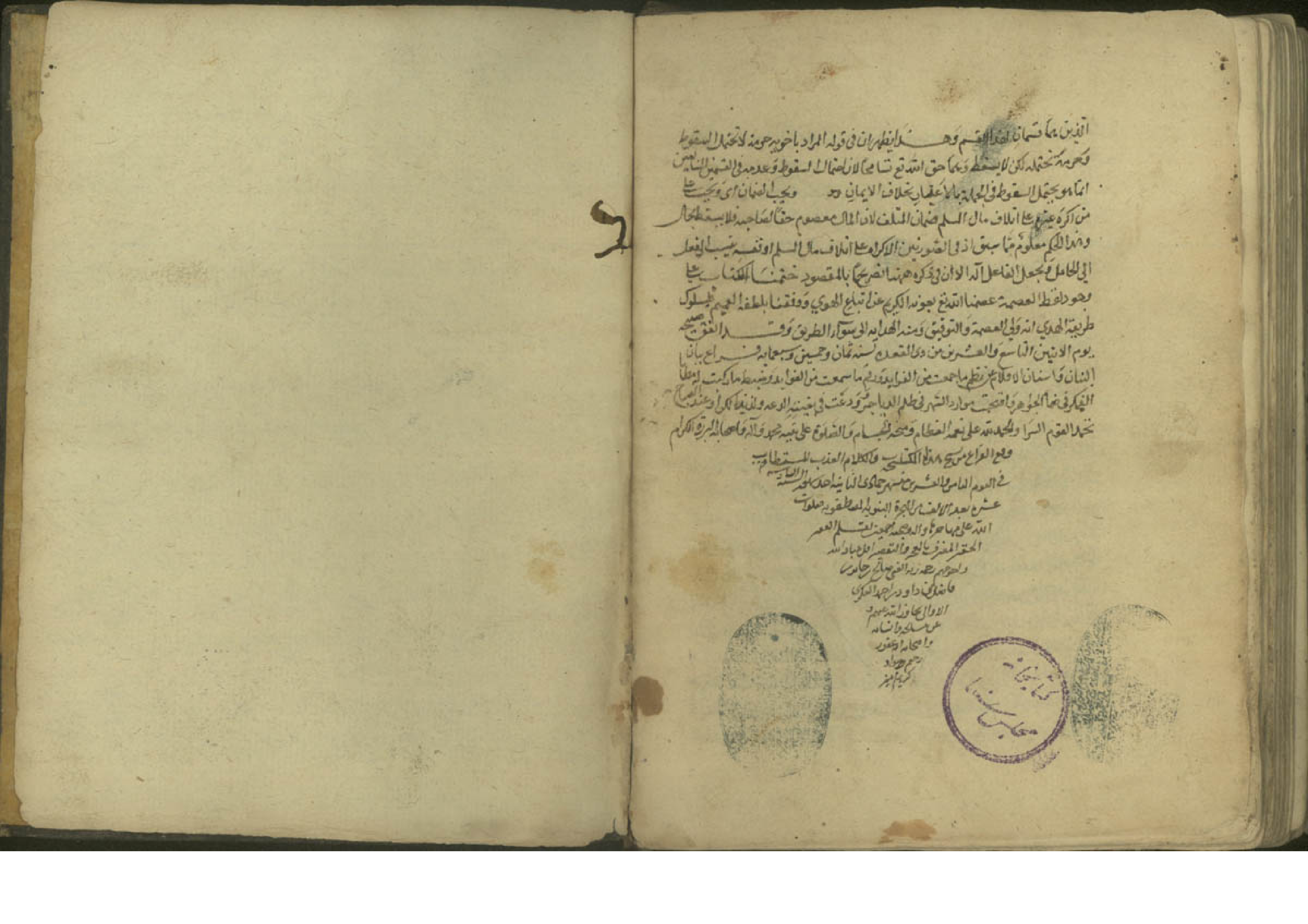
لان القصاص

لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد وجدت في كل من الحامل والفاعل لبقاء
الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على
حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة الآلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة بانه لا يمكن لاحد
ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما
لا يتصور التكلم بلسان الغير فلو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية ح تكون على دين
الحامل ح وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لا سيما نسبة الاثم الى كل
من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة
المخلوق في معصية الخالق واشارة نفسه على مثله حقيقة موت المقتول عاقبة في وسعه وفي
هذا الكلام تصريح بان اللزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما
لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان القتل يحتمل في الكل لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن
جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل   والمحرمات انواع ما
مر كان بحكم الافعال المكره عليها في انها ممن يتعلق الى من تنسب وهذا بيان لحكم الافعال
عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز فعلها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او
مرخصا فيه فالمحرمات اما ان يحتمل رخصة السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة
اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط
ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
وحقوقه تعالى اما ان يحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم يبين في الكتاب
والزنى يعني زنى الرجل بالمرأة لان الزاني حقيقة واما المرأة فمتمكنة من
الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة   لا ان حرمة نفسه فوق حرمة يده
اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى
الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يرخص ذلك
للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة كنفسه

بمنزلة نفسه في حق العفو حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكل ولما الحاق الطلاق بالاموال فلانها
هو في ملحها الا في حق الفرجية لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لان الناس يبذلون اموالهم صيانة
لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك   والزنا قيل انما حرمته لان الانساب لا تثبت
ولما حرمته ان يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد
في صورة كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا انه الزوج
لا يتبين شمل حق النسب فيهلك الولد   والاكراه الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل
السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني لم لا تثبت الحرمة فيها
الا اباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي خوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار
وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص اذ فيه خوف فوات النفس
او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط
الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما لان في السقوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات
لعدم الاضطرار اليه ثم [illegible] حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجي لا حد
وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انها لا تحل
متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تع او في حقوق
العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تع غير محتمل السقوط كالايمان او محتمل
له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض بمال المسلم والاكراه على اجراء
كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق
الله تع غير محتمل السقوط بحال فكذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء
كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالصورة فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص
فيه بشرط عدم اطمينان القلب بالايمان لقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه
على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل الوجوب
مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تع فيحتمل السقوط في الجملة بالاعتبار
وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات   وزنا المراة من هذا القسم يعني

اذا اكرهت

اذا اكرهت المراة على الزنا فليس كهما من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تع المحتملة للسقوط
فان حرمة الزنا في حق الله تع فيرخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يترخص في الكل لكن يسقط
الحق الحد وفي كون حرمة الزنا مما يحتمله السقوط نظر والاولى ان يراد بقوله وزنى المراة من هذا
القسم انه حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن لا يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي
اي تلك الحرمة في حقوق الله تع آه مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقها فان الحرام هو
اجراء كلمة الكفر وحق الله تع هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تع هو الصلاة
فيكون في قوله وهو الصلوة وفي قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تسامح والتحقيق ان
العصمة من الزنا حق الله تع وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة   ويحد الرجل
اي الرجل المكره على الزنا الغير الملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة فيكون
غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الا
كراه لانه كان منزجرا الى حين فوات النفس او العضو فلا اقدام عليه دفع لذلك لا لقضاء الشهوة
وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال
واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله فاتلاف مال المسلم حرام فحرمته في حقوق
لان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق للعبد وحرمته متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء
كلمة الكفر ان الايمان حق الله تع ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه فتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف
مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها
ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل وبه يجعله صاحبه صيانة
لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال لانه حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على فان صبر على القتل كان شهيدا لانه
بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات من كل وجه بناء على الامتناع
عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين فيكون الحكم بالاستشهاد فقالوا شهيدا ان شاء الله تع ولما
كان الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تع المحتملة
للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم النوع يعني ان حكم هذا القسم حكم النوع الثاني



الذين بهما قسمان لهذا القسم وهذا يظهر ان في قوله المراد باخوية حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة تحتمله لكن لا يسقط وبهما حق الله تع تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين
انما هو يحتمل السقوط في الجملة بالاعتبار بخلاف الايمان ره ويجب الضمان اي ويجب على
من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان المتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق اذ في الصورتين الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل
الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره هنا تصريحا بالمقصود ختمنا الكتاب بها
وبحود لفظ العصمة عصمنا الله تع بجوده الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك
طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صحيحه
يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فسراع ببنان
البنان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد وتم ما سمعت من الفوائد وضبط ما كتب لمطالعة
الفكر في بحار الجواهر واقتحت موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في خزينة الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح
تحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام

ووقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب والكلام العذب المستطاب
في اليوم الخامس والعشرين من شهر جمادى الثانية احد الخمسين السنة السابعة
عشرة بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية صلوات
الله على مهاجرها والمتمسك بحبله القلم العبد
الحقير المعترف بالعجز والتقصير اقل عباد الله
واحوجهم الى رحمة ربه الغني ... حامد
... داود ... احمد ...
الاوال تجاوز الله عنهم و
عن سلفه و ... و
واصحابه اجمعين
...
...

الا ان الوجود افراد كالحقيقة في السواد والحصة لم تتكثر في المساحات تصورا بل حاصل
والمراد بعدم المساحات افراد الحركة في وجود افرادها الواقعة في الانات بعدم المساحة والمراد بكونه
تصوريا انه حاصل كونه تصوريا في الجسم الذي يتكثر مساحاتها لا محالة لانه يترتب على الاتحاد
صورة لم يكن كل جسم مساواة وكل جزء مساواة تصورية حاصل [illegible] ومساواة
ثم ما قال الروم من معنى الحركة في كل مقولة من المقولات في كل ان من الانات المفروضة
في زمان الحركة بحصولها والحركة لم يكن حاصلا قبل ذلك الان ولا بعده
والمفروض من الانات مع مساحة بعد الحركات الواقعة لا حد الجسم المتحرك فيها
مع كون الجسم بعض مساحاتها تصوريا ولابد ان يحصل في الوارد بعده حتى عدم
جواز حركة الماهية في الوجود بل الجسم لم يتكثر حركتها في المقولات الاربع المعروفة
الكم والكيف والاين والوضع والعبارة التي لا تتحرك الماهية في نفس الوجود
قال السيد والمصنف بوجوده بل في الاعتبار المذكور فان الاعراض المذكورة من جملة
[illegible] الماهية فان المراد [illegible]
لا وجود في الخارج [illegible] حركة الماهية [illegible]
[illegible] في الكيف [illegible]
[illegible] عدم بالبرهان المذكور [illegible]
في جميع الحركات [illegible] الوجود [illegible]

قوله الوجود لا يتكثر سلكا كما ارادوا انه نظر الى الماهية الاجمالية فلذلك [illegible]
والوجود للعقل المذكورة دخول المقولة [illegible] ولا اسوداد
اما ارادته هذا المعنى لان المصنف في قوله ولا مراده رجع الى الماهية المذكورة
في قوله ليس الوجود بمعنى كحصول الوجود الماهية في الخارج
واما لو ارادوا عموم كونه سلكا كما نظر الى الماهيات المختلفة المعدودة نظرا الى مسئلة
فان وجود العلة مثلا متقدم على وجود المعلول وجعله علة
السواد وهو السبب الفاعل اشارة الى ذلك [illegible] في المسئلة